

THÈSE DE
PARIS,
1883.
N^o. 04.

LE
FONDEMENT DU SAVOIR

THÈSE
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR
PAUL LESBAZEILLES
AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS
LIBRAIRIE LÉOPOLD CERF

13, RUE DE MÉDICIS, 13

—
1883

LE FONDEMENT DU SAVOIR

VERSAILLES

CERF ET FILS, IMPRIMEURS

59, RUE DUPLESSIS

LE
FONDEMENT DU SAVOIR

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

PAUL LESBAZEILLES

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE



PARIS

LIBRAIRIE LÉOPOLD CERF

13, RUE DE MÉDICIS, 13

—
1883



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LE FONDEMENT DU SAVOIR

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

La philosophie, considérée dans sa fonction logique et comme complément déductif de la science inductive, a pour objet la détermination des conditions *a priori* de la connaissance, ou la recherche du fondement que la Pensée s'assigne à elle-même, quand elle réfléchit sur sa nature et veut ne pas devenir contradictoire à ses propres yeux. Qu'une telle recherche soit nécessaire pour donner au Savoir son autorité légitime, et qu'elle soit possible grâce à l'emploi d'une méthode appropriée, c'est ce que nous essaierons tout d'abord de montrer brièvement.

Il n'est que trois façons d'entendre l'organisation de la connaissance et la voie qu'elle doit suivre pour

constituer son unité. Ou bien l'on admet qu'elle ne peut avoir d'autre instrument que la pure expérience, on ne lui accorde d'autre organe que la sensibilité dans ses déterminations les plus expresses, on dénie absolument aux produits de la spéculation le droit d'entrer à un titre quelconque dans le système du Savoir, et l'on fait de celui-ci un agrégat machinal de faits de conscience qui sont des énigmes pour eux-mêmes et ne comprennent pas leur propre liaison. Ou bien l'on suppose que l'intelligence possède, à côté de l'intuition sensible, une autre sorte d'intuition par laquelle elle saisit immédiatement l'Être en soi, le noumène caché derrière les phénomènes, et l'on admet que l'aperception directe de ce noumène lui fournit le fondement de ses démarches empiriques et la justification de son activité sensible. Ou bien enfin, sans réduire l'intelligence entière à l'exercice actuel de la sensibilité, ni supposer l'intuition mystérieuse d'une réalité transcendante, on introduit dans l'esprit, à côté des états déterminés dont se compose son existence fragmentaire, une réflexion sur ces états, dans laquelle il découvre leur forme subjective et leurs conditions communes : le Savoir, à ce point de vue, doit se constituer à la fois par l'expérience qui donne le détail des phénomènes et entretient la vie temporelle de la Pensée, et par la réflexion qui manifeste l'unité de ces phénomènes, et permet à la Pensée de prendre d'elle-même une conscience générale.

Ni la première ni la seconde de ces conceptions ne

peuvent satisfaire l'esprit. Le pur empirisme, d'abord, en destituant la connaissance de son fondement réfléchi, lui ôte tout caractère de certitude même relative ; il isole la science positive dans un océan d'ignorance absolue, et fait planer sur la Pensée un doute qui l'obscurcit et l'accable. Non seulement il ne parvient pas à donner à nos sensations une portée objective quelconque, puisqu'il les réduit à leur détermination intrinsèque, mais il ne saurait leur prêter aucune valeur dans l'esprit lui-même, ni constituer la science en tant que mécanisme subjectif. Tout ce qu'il peut nous laisser croire, c'est que notre nature se trouve actuellement constituée de façon à nous faire éprouver telles et telles sensations, et que nos états de conscience s'enchaînent comme ils le font en vertu d'une certaine loi. Mais quelle est la nature, quelle est la valeur de cette loi ? Comment les phénomènes peuvent-ils se coordonner, former des associations, réapparaître dans un ordre régulier ? La sensibilité ne peut-elle pas être subitement bouleversée dans son exercice et son mode de manifestation ? Autant de questions que l'empirisme laisse sans réponse. Il réduit donc la science à n'être qu'une aveugle fatalité mentale, une sorte d'illusion spécifique, et aboutit ainsi à un scepticisme insoutenable.

Dirons-nous alors, avec les partisans de la seconde conception, que la vérité absolue nous apparaît d'une façon simple et immédiate, et que nous y voyons aussitôt le fondement de la vérité relative ? Nous voilà, en apparence, tirés du scepticisme et autorisés

à constituer la science ; mais nous retombons, dès le premier pas fait dans cette voie, en de nouvelles difficultés. D'abord, cette intuition de l'absolu semble n'être qu'une pure hypothèse, et l'esprit non prévenu ne peut trouver en lui rien qui ressemble à l'aperception d'un noumène, quel qu'il soit d'ailleurs, d'une substance soustraite aux variations phénoménales. Il semble même qu'une telle aperception soit contradictoire, car ce noumène, en entrant dans la conscience, ne serait plus que l'apparence et le phénomène de lui-même, et nous reviendrions par conséquent à l'empirisme. En second lieu, quand même on voudrait admettre à tout prix la réalité de cet acte transcendant de l'intelligence, et la possibilité, par suite, d'édifier une théorie de l'Être en dehors de toute expérience, on n'arriverait ainsi qu'à juxtaposer dans le moi deux méthodes et deux sciences absolument étrangères l'une à l'autre, et l'unité de la connaissance, qui est le but qu'on se propose, ne serait nullement réalisée. L'esprit, d'après l'hypothèse, pourrait construire, d'une part, une théorie expérimentale, d'autre part, une théorie rationnelle de l'existence ; mais ces deux théories, produits de facultés distinctes et obtenues par des méthodes diverses, ne pourraient se servir réciproquement d'appui et de justification : loin de se pénétrer mutuellement et de se fondre en un seul système, elles s'opposeraient et s'excluraient inévitablement. On introduirait donc, de la sorte, une contradiction radicale dans l'esprit, on briserait

l'unité du Savoir et on désorganiserait la connaissance ; et le résultat d'une telle méthode serait infailliblement de jeter le discrédit sur la spéculation elle-même, et de faire repousser comme illusoire toute tentative d'asseoir la science sur une base réfléchie. Si donc nous voulons maintenir les droits de la philosophie, et éviter un scepticisme absolu, fruit nécessaire de son élimination complète, c'est sur la troisième formule du Savoir qu'il faut nous rejeter.

Cette formule admet, à côté des modes déterminés de la conscience et en continuité avec eux, un acte de réflexion, par lequel nous saisissons le lien qui enchaîne nos états définis et les conditions générales au sein desquelles ils prennent naissance. Cet acte, n'étant ni un simple mode de la conscience assimilable à tous les autres, ni l'intuition d'une substance distincte des phénomènes, mais étant en quelque sorte la perception intime de nos propres sensations et la forme intellectuelle de leur unité, peut servir de principe général au savoir et d'organe à la philosophie. Si donc celle-ci, acceptant de prime abord la réalité et la validité d'un tel acte, le prend pour objet propre et se donne pour tâche d'en développer le contenu, d'en analyser l'essence, d'en manifester la nature, il semble qu'elle puisse se constituer d'une façon positive. Echappant à la fois au reproche fait à l'empirisme, qui était de ne pouvoir sortir de l'immanence du phénomène, et au reproche fait à l'intuitionnisme, qui était de ne pouvoir se dégager de la transcendance de l'idée, elle s'établit dès l'entrée

dans la forme active et le substrat donné des phénomènes ; et tandis que le premier système faisait reposer la Nature et la Pensée sur des sensations toujours défectibles, toujours prêtes à s'évanouir, tandis que le second créait de toutes pièces un monde intelligible en opposition avec le monde réel, elle assure d'un seul coup, en choisissant cette troisième voie, un fondement rationnel à l'univers sensible et une application phénoménale au noumène.

Ainsi la philosophie, en se concevant elle-même de la sorte, se donne, au point de vue logique, une méthode et un rôle. Cette méthode n'est pas celle de la science expérimentale, qui ne connaît que les faits, ni celle d'une métaphysique éblouie, qui prend des concepts pour des objets réels ; ce n'est ni la méthode objective et *a posteriori* de la première, ni la méthode objective et *a priori* de la seconde ; elle est proprement subjective et *a priori*, comme elle doit l'être pour convenir à une science de la science, et consiste à aller retrouver au-dessous de nous-mêmes les conditions nécessaires de notre Pensée. Sans doute on peut lui objecter qu'elle n'est pas un procédé de découverte, une marche du connu à l'inconnu, et qu'elle tourne dans un cercle perpétuel, puisqu'elle cherche le fondement de l'intelligence dans cette intelligence même. Aussi se présente-t-elle moins comme une méthode proprement dite, que comme la condition et la base de toute méthode : son but n'est pas de démontrer la Pensée, ce qui en effet serait absurde, mais de montrer la

Pensée à elle-même ; la suite des analyses et des raisonnements qu'elle développe tend bien moins à enchaîner systématiquement un ensemble de vérités dépendant les unes des autres, qu'à mettre de mieux en mieux en lumière l'acte primitif et constant de l'esprit, par lequel la réalité de l'intelligence et l'intelligibilité du réel sont simultanément et corrélativement posées. Le cercle que la logique dénonce dans cet acte et dans la spéculation qui en dérive, loin de dénoter l'impossibilité du premier, est le gage de son caractère synthétique et *a priori*, loin de condamner la seconde, est la preuve de sa valeur et de sa solidité.

La philosophie, ainsi entendue, a donc une fonction scientifique. Sans doute le Savoir positif peut se constituer sans elle, et n'a besoin, pour étayer ses recherches, que de ce qu'on nomme le sens commun, c'est-à-dire de ce sentiment invincible qui nous porte à affirmer tacitement la possibilité de connaître le monde et, par suite, la réalité de celui-ci comme objet de connaissance ; mais il est incomplet, il ne possède pas la conscience de son unité et de son autorité, tant que ce sentiment n'a pas été analysé, éclairé, dégagé par la réflexion de la multiplicité des états successifs dont il est véritablement la substance. La philosophie, qui remplit cette tâche, ne saurait donc être séparée de la science ; elle en est, on le voit, l'essence même, elle est le lien organique qui en unit toutes les parties, la vie qui l'anime et la soutient. On pourrait la définir : le besoin même de

savoir et de comprendre, et l'analyse spéculative dont elle se sert n'est que l'ensemble des efforts déployés par l'esprit pour prendre de ce besoin une conscience de plus en plus claire.

Maintenant, comment la Pensée doit-elle procéder pour se comprendre rationnellement elle-même, pour saisir simultanément en elle sa fonction essentielle et la légitimité de cette fonction, pour s'assurer un fondement non contradictoire et se prouver sa propre validité? Il n'est évidemment pour elle qu'un moyen d'atteindre ce but : c'est de chercher à concevoir l'Être, à la fois comme source d'intelligence et comme objet de connaissance, d'une façon qui ne soit pas contradictoire avec le Savoir lui-même. En d'autres termes, la Pensée, pour se légitimer à ses propres yeux et se convaincre elle-même de son efficacité, ne saurait prendre qu'une voie, c'est de déterminer par l'analyse comment l'Être, objet de son affirmation et source de son activité, doit être conçu pour la rendre elle-même possible, quels caractères il doit posséder pour produire corrélativement une matière intelligible et une forme intellectuelle qui s'adaptent l'une à l'autre; c'est de chercher à quelles conditions il peut naître dans l'univers, entendu dans le sens de réalité absolue, un moi capable de le connaître objectivement, ou ce que l'univers doit être pour devenir intelligible à la raison, et pour manifester cette raison elle-même. Chercher le fondement du Savoir revient donc à déterminer comment il faut concevoir la Nature pour

la rendre assimilable à la Pensée, et comment il faut concevoir la Pensée pour la rendre assimilatrice de la Nature, ou mieux encore, puisqu'il est impossible de ne pas admettre que l'intelligibilité dans la Nature et l'intelligence dans la Pensée sont les manifestations d'une même réalité et les éléments d'un seul Tout, comment il faut concevoir le Tout unique, ou l'absolu, pour le rendre capable de produire, dans un objet intelligible, un sujet intelligent. Ainsi la question de savoir ce qui fonde en raison la connaissance, ou à quelles conditions elle est possible, est identique à la question de savoir quelle est la nature de l'absolu qui supporte les deux termes de la connaissance, et à quelles conditions il peut produire leur union réelle et leur harmonie effective. La théorie de la connaissance aboutit donc forcément à une théorie de la Nature et de la Pensée considérées dans leurs rapports, et la philosophie, même réduite au rôle, plus modeste en apparence, de fonder idéalement le Savoir, se convertit nécessairement en une doctrine de l'existence universelle : sous la question du moi, se retrouve le problème de l'univers.

Les recherches spéculatives que nous nous proposons d'essayer dans les pages suivantes auront donc pour objet une conception générale du monde, en même temps qu'une théorie de l'intelligence dans ses rapports avec lui. Indiquons en quelques mots la marche que nous devons suivre et les principaux points sur lesquels portera notre analyse. Partant de la formule idéale du Savoir unifié, c'est-à-dire de la

conception du monde phénoménal telle que la connaissance rationnelle l'exige et l'établit, et identifiant cette conception au monisme ou à la doctrine de l'unité de l'Être, nous examinerons quelles sont les diverses interprétations métaphysiques dont le monisme est susceptible, et nous nous donnerons pour tâche de faire un choix entre ces interprétations, en prenant pour guide l'intérêt même du Savoir, et en nous imposant pour loi de donner la préférence à celle qui nous paraîtra promettre à la connaissance la vie la plus riche et la plus féconde. C'est donc au point de vue de leurs rapports avec les conditions du Savoir que nous analyserons les trois philosophies fondamentales du spiritualisme, du matérialisme et du panthéisme, après les avoir exposées dans leurs tendances générales et leurs formules essentielles. Divisant alors le problème en deux questions secondaires, et considérant tour à tour les doctrines exposées comme théories de la Nature et comme théories de la Pensée, nous chercherons d'abord à démontrer que le spiritualisme et le matérialisme aboutissent à des conceptions de l'existence objective qui la rendent inassimilable à la science, soit en la privant de toute unité intelligible, soit en lui ôtant toute vie réelle hors de l'esprit, et nous concluons que ces deux systèmes sont, à ce point de vue, destructifs du Savoir. Faisant la contre-épreuve pour le panthéisme, nous essaierons, au contraire, de faire voir qu'il est précisément identique au principe général du Savoir, et que son énoncé peut se déduire

immédiatement de l'analyse même de ce principe : le panthéisme deviendra donc, à nos yeux, la seule philosophie assurant à la connaissance un fondement objectif légitime, et pourra être identifié, comme théorie de la Nature, au Savoir réfléchi.

Abordant ensuite la seconde partie du problème, ou la détermination des conditions subjectives du Savoir, nous nous appliquerons à montrer que la théorie de la connaissance qui découle des principes du spiritualisme, ou le monadisme idéaliste, et celle qui se déduit des prémisses du matérialisme, ou le réalisme phénoméniste, dénaturent profondément l'activité représentative et font perdre tout sens au mot de vérité, la première en annihilant le monde et en laissant la Pensée seule vis-à-vis d'elle-même, la seconde en aveuglant l'intelligence et en ôtant à la connaissance tout caractère idéal de représentation des choses. Donc, à ce nouveau point de vue, le spiritualisme et le matérialisme sont incompatibles avec le Savoir. Au contraire le panthéisme rationaliste, conséquence directe de la troisième conception dans son application à la théorie de la Pensée, nous apparaîtra comme identique au fondement que la réflexion assigne d'emblée à la connaissance, quand elle cherche à en déterminer *a priori* les conditions sans opinion préconçue, et la définition essentielle de la vérité se déduira d'elle-même de cette doctrine. Par là le panthéisme deviendra pour nous le fondement suffisant du Savoir, le symbole adéquat de la raison consciente et le terme naturel de la réflexion.

CHAPITRE I

L'UNITÉ DE L'ÊTRE

Le point de départ que nous avons résolu de prendre dans notre marche régressive vers les conditions du Savoir, c'est la conception du monde telle qu'elle résulte de ce Savoir lui-même, considéré à la fois dans son postulat *a priori* et dans ses résultats inductifs. Plaçons-nous d'abord au premier de ces points de vue, et demandons-nous quelle est la condition essentielle que la raison connaissante impose déductivement à son objet.

Aussitôt que la Pensée scientifique réfléchit sur sa propre définition et sur la loi de son développement, elle s'assigne pour but nécessaire l'explication des choses par des lois de plus en plus générales et la réduction, si possible, de tous les phénomènes à une seule donnée fondamentale. Mais la réalisation d'un

tel programme implique évidemment que la réalité cachée sous les phénomènes est une, et que les existences particulières sont les modes différenciés d'une seule existence substantielle. L'unité de l'Être doit donc être considérée comme la formule générale et l'expression complète du Savoir dans son développement organique, comme l'idée directrice de la méthode d'investigation naturelle, quand elle prend conscience d'elle-même et ne s'arrête pas à un aveugle empirisme. Aussi la marche progressive de la théorie unitaire et les victoires qu'elle remporte sur ses rivales sont-elles exactement parallèles aux étapes et aux triomphes de la connaissance positive ; l'autorité dont elle jouit auprès des intelligences est en raison directe de leur culture rationnelle, et le passage de l'esprit humain de l'ignorance à la science n'a pas été autre chose que son passage d'une conception du monde dynamique et individualiste à une conception mécanique et moniste.

L'homme a commencé, en effet, dans ses premiers efforts pour comprendre la nature, par des vues essentiellement polythéistes. Se considérant lui-même comme une force absolument distincte du reste des choses, et s'attribuant une indépendance complète vis-à-vis de son milieu, puis appliquant à tous les phénomènes ce procédé d'interprétation, il est arrivé à concevoir autant de principes spéciaux qu'il pouvait compter de groupes dans les faits, et à faire de ces principes des entités individuelles, qui ne soutenaient entre elles que des rapports abstraits et n'étaient

point reliées par un lien substantiel. Les êtres et les objets sont ainsi devenus pour lui, dans leurs manifestations phénoménales et leurs apparences extérieures, comme les enveloppes de substrats mystérieux agissant chacun pour son propre compte. Jugé de ce point de vue, l'univers était un immense agrégat de forces autonomes, n'ayant pas de lois communes et se manifestant séparément, de façon à produire, soit par leurs oppositions et leurs luttes, soit par leur harmonie et leur convergence vers les mêmes buts, le tableau infiniment varié des événements. La contingence absolue, l'absence de toute régularité dans les faits, la production hasardeuse de l'ordre et de l'unité, tels devaient être nécessairement les caractères d'un tel monde. Il ne pouvait être question de lois générales, de successions invariables, de liens concrets entre les choses, du moment que l'existence se trouvait dispersée dans un nombre illimité de centres d'action, dont chacun se développait spontanément.

L'esprit ne pouvait s'arrêter à une telle vue de la nature. Il y a en lui un besoin d'unité, un désir de comprendre les choses en les ramenant à des principes généraux et de réduire la multiplicité phénoménale à une universalité substantielle, qui ne pouvaient s'accommoder de cette conception polythéiste. L'homme veut savoir. Or savoir, c'est déterminer les choses les unes par rapport aux autres, et reconnaître entre elles des relations constantes ; c'est apercevoir les liens cachés qui de plusieurs existences font une

seule, et constater une identité radicale là où il y a une diversité apparente ; c'est se rendre compte de la façon dont les choses naissent les unes des autres et s'enchaînent nécessairement, attestant ainsi qu'elles sont les événements d'un même développement et les fragments d'un seul Tout ; c'est, en deux mots, s'assurer qu'il y a dans le monde une unité ontologique, représentable par une unité logique dans la Pensée.

Ce désir d'ordre et d'unité, qui constitue l'essence de notre nature intellectuelle et qui donne l'impulsion au Savoir, n'est pas autre chose que l'activité de la raison, dans sa tendance à s'affirmer elle-même et à se prouver sa propre puissance. Qu'est-ce en effet, pour la Pensée raisonnable, que se prouver sa propre puissance, sinon pouvoir s'engendrer elle-même sans l'intervention d'une autre force, et déduire, des formes universelles et des lois abstraites qu'elle contient, les existences particulières et concrètes qui font proprement sa matière ? Déduire son objet, c'est-à-dire conclure de l'existence virtuelle à l'existence actuelle, voilà le propre de l'esprit ; engendrer ses perceptions de ses propres idées, se prévoir d'avance à coup sûr, et par là prendre conscience de l'unité et de la nécessité de son développement intrinsèque, tel est l'idéal suprême de l'intelligence. Une Pensée toujours forcée d'attendre de l'expérience ses propres affirmations, et pour laquelle l'existence phénoménale serait une apparence toujours imprévue, manquerait de toute réalité : réduite à se tenir sans cesse sur l'expectative, entièrement suspendue à un

objet dont elle ne pourrait rien prévoir, elle serait tout extérieure à elle-même, elle perdrait toute conscience de ses forces et ne mériterait plus son nom. Ainsi, par cela seul qu'elle se sent faite pour savoir et comprendre, la Pensée affirme sa fécondité, sa puissance génétique. Elle veut engendrer l'Être, et cela, d'une façon effective. Il ne lui suffit pas de déterminer son objet par rapport à l'existence en général, ou de l'affirmer au moment où il lui est présent; elle veut encore le déterminer par rapport à tel ou tel mode de l'existence avant qu'il lui soit offert, c'est-à-dire le déduire. La puissance génératrice de la Pensée est donc identique à sa faculté déductive : connaître, dans le vrai sens du mot, c'est prédéterminer son objet, c'est conclure ce qui sera. La déductibilité de l'Être est la condition indispensable de l'exercice de la connaissance : un monde non déductible est un monde inconnaissable; une Pensée incapable de déduire son objet n'est plus une intelligence.

Ainsi l'esprit, en voulant connaître, veut déduire. Mais qu'est-ce que déduire, et quelles conditions suppose une telle opération ? Déduire, c'est faire sortir une vérité particulière de vérités générales ; c'est déterminer un point concret dans un ensemble abstrait ; c'est tirer une multiplicité réelle d'une unité idéale. L'esprit ne peut donc déduire les phénomènes, qui sont pour lui les équivalents des choses, qu'en les faisant sortir de notions abstraites représentant les conditions effectives de celles-ci. Dire que le

monde sensible est déductible, c'est dire que les faits particuliers que nous y constatons naissent, par une genèse nécessaire, de conditions générales jouant vis-à-vis d'eux le rôle des prémisses par rapport aux conclusions ; c'est dire, en d'autres termes, que les phénomènes ne proviennent pas de forces spéciales, mais sont tous des modes plus ou moins complexes d'une force unique, de telle sorte qu'ils présentent l'aspect d'un syllogisme continu, dont les propositions dérivent les unes des autres et se nécessitent à l'infini. Par conséquent, la déductibilité des faits suppose l'identité de la cause qui les manifeste ; l'intelligibilité de l'Être suppose son unité. La Pensée déclare donc par avance, et du seul fait qu'elle proclame ses droits au développement, que son objet est un, que les divers éléments dans lesquels il se décompose peuvent être rapprochés, comparés, rapportés à un principe unique. L'expérience ne nous montre qu'un tableau morcelé de la véritable réalité ; elle ne nous raconte que des fragments isolés de l'histoire de l'univers ; mais la Pensée affirme que ces parties ont un lien, que les détails constituent au fond un ensemble. Le monde est, pour la sensibilité, une suite incohérente de conclusions isolées ; il est, pour la raison, un syllogisme unique se développant dans l'infini. Les choses sont, pour nos sens, des produits distincts et séparés ; elles sont, pour notre entendement, les effets d'une seule force et les phases d'une seule évolution.

Il suit de là que la science doit se proposer pour

fin générale de supprimer, autant que possible, la nécessité de la sensation, et de nous permettre d'entrer en rapport avec les existences phénoménales, de les prévoir et de les affirmer en temps voulu, au moyen de simples combinaisons subjectives formées dans notre esprit entre les symboles qui représentent pour nous la réalité. Faire communiquer l'objet avec le sujet sans action directe et présente du premier sur le second, rendre la Nature intérieure à la Pensée, voilà le but auquel tendent tous les efforts de la science. Et ce but est possible à atteindre. Puisqu'en effet, aux yeux de la raison, les choses contingentes sont les produits nécessaires de lois fixées d'avance et de conditions réalisées à points nommés, puisque l'univers n'est qu'une seule histoire dont les événements se déduisent les uns des autres avec une infaillible logique, il s'ensuit théoriquement que nous pouvons, en appliquant idéalement ces lois déterminées une fois pour toutes par l'expérience, et en accompagnant par la Pensée le mouvement des choses à partir d'un certain état empiriquement constaté, prédire la manifestation des phénomènes et suivre le développement universel, sans avoir besoin de sortir de nous-mêmes et de recourir de nouveau à la sensibilité. Sans doute, ils sont rares encore les cas où un pareil idéal peut être réalisé, et la substitution complète du raisonnement à l'intuition sensible comme moyen de communiquer avec les choses ne peut se pratiquer que d'une façon exceptionnelle : elle a pu pourtant s'opérer parfois inté-

grealement, et l'astronome qui, laissant le télescope pour la plume, a su assigner sa place à un corps céleste qu'aucun œil humain n'avait encore aperçu, nous a offert l'exemple d'une intelligence absolument dégagée de la sensibilité et d'une raison déduisant le monde. Ainsi, on n'a recours à l'expérience que pour la rendre de moins en moins nécessaire : on n'observe les choses que pour se dispenser de le faire dans la suite ; on n'ouvre les yeux qu'afin de pouvoir se passer de leur office. Se soustraire à la nécessité du sens et ne voir l'univers que dans sa propre Pensée, tel est l'idéal du Savoir, et cet idéal, en même temps qu'il suppose d'avance la parfaite unité de l'Être et la continuité en tous sens du développement total, prouve cette unité et confirme la légitimité de son propre postulat, à mesure qu'il se réalise plus complètement.

Nous voyons par là que le vœu suprême de la raison, l'idée directrice de toutes ses démarches dans la recherche expérimentale de la vérité, le critère de ses hypothèses et le terme de ses entreprises, c'est l'explication de toutes les existences par les lois générales, c'est la réduction de tous les phénomènes à une seule donnée et la fusion de toutes les réalités particulières en un seul développement, de tous les individus en une seule substance ; de telle sorte que l'unité de l'Être peut être considérée comme la fin préconçue et la formule anticipée de la connaissance. — Maintenant, ce postulat *a priori* n'est-il qu'une simple espérance de l'entendement, un dési-

dératum hypothétique, une lacune que la raison voudrait voir combler, mais que la nature même des choses lui interdise à jamais de remplir complètement, et qui soit toujours destinée à défier ses efforts ? L'objet que se propose la science est-il une chimère, ou deviendra-t-il un jour une vérité ? et, par suite, la conception du monde qu'il implique n'est-elle qu'une supposition gratuite, une œuvre arbitraire de l'entendement, ou est-ce une hypothèse légitime et le symbole exact des choses ?

Répondre avec toute certitude à une telle question ne serait évidemment possible qu'une fois la science complètement constituée et l'étude de la nature achevée. Il faudrait attendre, pour dire à coup sûr si le programme du Savoir est, oui ou non, intégralement réalisable, si ses lacunes actuelles tiennent à notre ignorance ou aux choses mêmes, que la connaissance de l'univers fût définitivement arrêtée, que toutes les lois eussent été fixées et tous les ordres de faits explorés. Mais nous pouvons, au moins, nous demander dès à présent si les résultats acquis semblent confirmer ou contredire la conception du monde que le Savoir a tant intérêt à voir triompher, et si les recherches, en se multipliant, tendent ou non à remplir le cadre idéal de la connaissance rationnelle. Or à une telle question la réponse ne saurait être douteuse : plus les moyens d'investigation de la science se perfectionnent et plus ses informations s'enrichissent, plus le nombre des lois déterminées augmente et mieux leurs relations sont comprises, plus

le Savoir s'étend et s'organise, se féconde et s'unifie, et plus aussi se multiplient les caractères de probabilité par lesquels la conception unitaire commande notre adhésion, plus deviennent variés et significatifs les faits qui la confirment et les cas où elle s'applique. A mesure que par la comparaison et l'induction nous acquérons des choses une vue plus vaste et plus profonde, nous voyons s'écrouler les obstacles, en apparence les plus invincibles, qui s'opposaient à la théorie unitaire ; les données les plus complexes, les existences les plus réfractaires, au premier abord, à la réduction aux lois générales, rentrent peu à peu dans la condition commune et perdent leur caractère transcendant. En un mot, les progrès du Savoir inductif nous engagent tous les jours plus fortement à ne voir dans les principes spéciaux imaginés par une science dans l'enfance que des abstractions sans vérité. La réalité propre des forces physico-chimiques et vitales, la substantialité des formes spécifiques ou individuelles, toutes les entités qui servaient à étayer les phénomènes et à définir les êtres, tout cela disparaît pour ne laisser subsister que l'identité fondamentale de tous les phénomènes, et l'unité de la substance dont les êtres particuliers sont les modes plus ou moins complexes.

Ainsi, ce que la science théorique demande, la science en acte le réalise ; le vœu de la raison trouve une satisfaction de plus en plus complète ; le postulat de la connaissance passe à l'état de vérité. Par suite l'unité de l'Être, identique au Savoir déductif, peut

être, dès à présent, considérée comme identique au Savoir inductif; elle exprime la connaissance à la fois dans son organisation virtuelle et dans sa vie progressive; elle est à la fois le probable et le prouvé; elle constitue, à un double titre, la formule totale du Savoir et le nom que la science, développée et consciente, se donne à elle-même. Nous nous trouvons donc autorisés à admettre dès maintenant que la conception unitaire du monde est le résultat général de toutes les sciences et le résumé de toutes les lois inductivement déterminées, en même temps que le fondement théorique et le principe *a priori* de la connaissance.

Que cette conception ne soit pas une philosophie complète, qu'elle ait besoin, pour devenir telle, d'être interprétée et commentée, nous l'accordons aisément, car c'est précisément une telle interprétation qui devra faire l'objet de notre travail; mais qu'elle s'impose à nous, à la fois comme produit ultime du Savoir unifié et comme idée directrice du Savoir s'unifiant, et que par suite nous devions la considérer comme la formule empirique de l'univers, comme le nom sensible et physique, en quelque sorte, de la philosophie, c'est ce qui nous semble également au-dessus de toute contestation. L'unité de l'Être est, à nos yeux, la base nécessaire de la philosophie, le point de départ obligé de toute métaphysique, sans que d'ailleurs, ainsi que nous chercherons bientôt à le montrer, aucune solution dernière sur l'essence des choses soit immédiatement impliquée dans sa formule,

et sans que la tâche propre de la spéculation puisse se trouver remplie par son établissement définitif. L'explication mécanique des choses et l'élimination des forces spéciales qui en résulte, deviennent donc les données primordiales du problème philosophique, les principes qu'on ne saurait rejeter sans s'exposer à se mettre en contradiction avec la science, et à fonder l'édifice de la spéculation sur une base ruineuse. C'est d'ailleurs ce que les grands penseurs de tous les temps se sont accordés à reconnaître, et le plus profond théoricien du spiritualisme, le père du monadisme moderne, n'a-t-il pas proclamé lui-même que tout doit s'expliquer mécaniquement, et qu'il n'y a qu'une sorte d'Être? On serait donc mal venu à opposer une fin de non-recevoir à l'unité de l'Être au nom d'une philosophie toute faite et de l'autorité d'une métaphysique préconçue; et si nous ne pensons pas, pour notre part, que toutes les métaphysiques occupent la même position vis-à-vis de cette unité, ni que celle-ci puisse s'accommoder indifféremment de l'une quelconque d'entre elles, nous croyons du moins que toutes peuvent s'accorder avec elle dans leur énoncé général, et doivent même, pour se constituer rationnellement, la prendre pour point de départ.

Mais avant de chercher à montrer comment les interprétations les plus différentes peuvent naître au sein de la conception unitaire, et comment par suite s'impose à nous la nécessité d'un examen analytique de ces interprétations, nous allons d'abord

exposer rapidement les raisons empiriques qui tendent à faire de l'unité de l'Être l'expression générale du Savoir inductif, comme nous avons donné tout à l'heure les raisons *a priori* qui en font le principe déductif de la connaissance, et présenter une brève esquisse de la conception unitaire du monde, conformément aux résultats de la science expérimentale.

Cette conception s'appuie sur quatre théories capitales; ce qui signifie que l'unité de l'Être se révèle par quatre applications principales, qui sont les suivantes : 1° l'unité physique du cosmos, ou l'identité substantielle de la force et l'homogénéité de la matière; 2° l'unité physiologique de la vie, ou la généralité des lois qui régissent les manifestations vitales, et l'identité des forces développées dans ces manifestations avec les forces physico-chimiques; 3° l'unité morphologique des espèces, ou la genèse réciproque des formes spécifiques les unes par les autres, et leur descendance phylogénétique en vertu de lois simples et constantes; 4° l'unité psycho-physique de la conscience, ou la corrélation des phénomènes psychologiques et des phénomènes physiologiques, et la communauté des conditions qui les font simultanément apparaître. — Disons quelques mots de chacune de ces unités naturelles.

Si l'indestructibilité de la matière et sa permanence quantitative sous les aspects variés qu'elle revêt, soupçonnées déjà par l'antiquité, ont dû leur triomphe définitif à l'emploi de la balance en chimie, la constance de l'énergie donnée dans le monde et la

corrélation des forces spéciales par lesquelles elle se révèle suivant les conditions, entrevues par le xvii^e siècle, ont pu être rigoureusement établies grâce à la théorie mathématique de la chaleur et à la détermination de son équivalent mécanique. Etendant, en effet, cette équivalence et cette réversibilité de la chaleur et du mouvement à tous les modes dynamiques de la nature, on est bientôt arrivé à prouver que ces modes sont tous les différenciations d'un seul substrat, dont la quantité est invariable, et qui peut indifféremment, suivant les circonstances, passer par toutes les formes. Toutes les forces que le monde extérieur nous présente ne sont donc que les noms d'une seule et même chose, qu'on peut appeler mouvement si on la considère dans ses effets actuels, énergie si on la considère à l'état de disponibilité latente. D'ailleurs, comme l'état virtuel ne peut être, au fond, qu'un état actuel insensible, on peut dire que l'énergie est identique au mouvement, et voir dans celui-ci la base universelle de toutes les forces. Une quantité constante de mouvement capable d'affecter tous les rythmes vibratoires, voilà donc, au point de vue dynamique, la formule positive de l'univers.

Une quantité invariable d'une matière homogène capable d'éprouver tous les groupements moléculaires, telle en est la formule au point de vue statique. Cette seconde vérité découlait déjà théoriquement de la première : car le mode étant un, la substance doit être une ; si le mouvement est homogène, ses points d'application doivent l'être aussi. Et en effet, à me-

sure que l'on analyse plus profondément la constitution de la matière, soit en essayant de pénétrer dans l'intimité des produits que nous offre notre planète, soit en interrogeant les régions célestes et les corps qui les occupent, on voit devenir plus puissantes les inductions qui nous font concevoir le substrat du mouvement comme partout semblable à lui-même. Dès lors toutes les substances, avec les propriétés si diverses et les apparences si variées qui les caractérisent, ne sont plus pour nous que des groupements, à des degrés différents de complication, d'éléments simples et identiques, et la variété des groupements n'a elle-même pour cause que la diversité des circonstances ayant conditionné leur formation. Une matière homogène en mouvement devient ainsi l'expression de la nature sensible, et le véritable nom de l'Être au point de vue de l'expérience.

Si l'unité de la matière et des forces physico-chimiques a été facilement admise, l'unité de la vie et l'identité des forces qui la gouvernent avec celles qui animent le cosmos inorganique ont rencontré plus de résistance. C'est que les idées préconçues étaient, dans ce cas, plus profondément enracinées. Longtemps, en effet, on a admis qu'il y avait entre les êtres vivants et la nature extérieure une lutte perpétuelle, celle-ci tendant, par son action dissolutrice, à ramener le vivant à l'état inorganique, tandis que ce dernier, grâce à un principe spécial, à une force innée d'un nouveau genre, parvenait à combattre heureusement son ennemie et à s'assurer

pendant un certain temps la victoire. La vie résultait donc d'un conflit entre des forces hétérogènes, et le vivant constituait un tout indépendant, doué d'une énergie propre et d'attributs transcendants.

Les progrès de l'expérience ont fait abandonner cette conception. Ils ont démontré que les phénomènes qui se passent dans l'intimité des tissus, de quelque ordre qu'ils soient et quelque effet qu'ils produisent, sont tous assimilables à de simples phénomènes physico-chimiques, et que les réactions qui se produisent dans nos organes ne sont que des cas plus complexes de celles qui se font dans les appareils créés par notre industrie. Il n'y a donc pas de force vitale spéciale, et le vivant n'est qu'une machine d'un certain genre. Rien de ce qui se passe dans l'organisme n'est essentiellement différent de ce qui a lieu hors de lui : les analyses et les synthèses s'opèrent en lui en vertu des lois générales qui règlent partout les combinaisons des corps ; la vie est un ensemble de phénomènes cosmiques, un consensus de faits mécaniques se manifestant dans un certain ordre et concourant à des effets communs. Ce qu'il y a de spécial en elle, c'est la forme des phénomènes, non leur nature. La vie d'un être n'est donc qu'une suite de mouvements, mais une suite coordonnée d'après certaines règles et relativement prédéterminée. Et aucune des fonctions de l'organisme n'échappe à cette définition, pas même la fonction en apparence si merveilleuse de la reproduction et du développement embryogénique. Ni dans l'acte de la fécondation, ni

dans la série des métamorphoses qui conduisent le nouvel être de l'état de germe à l'état adulte, il n'y a lieu de supposer l'intervention d'un principe surajouté; là, comme partout ailleurs, il n'y a qu'un enchaînement de mouvements se produisant nécessairement les uns les autres. L'œuf se féconde et se développe exactement comme la pierre tombe, et le regard qui pourrait pénétrer dans l'intimité des deux faits ne surprendrait rien de plus dans le premier que dans le second, si ce n'est un peu plus de complication et d'unité. A tous les points de vue, les êtres vivants sont donc des agrégats spéciaux de phénomènes généraux, non des êtres en opposition avec ceux-ci; ils rentrent dans l'unité universelle et ne forment point des tous dans le Tout.

La communauté des lois qui règlent les corps vivants se trouve par là démontrée : cette communauté entraîne théoriquement à son tour l'unité de la vie sous toutes ses formes, le parallélisme des fonctions dans les deux règnes, l'identité des procédés dans tout le domaine organique. L'observation vient apporter à cette vue de l'esprit une confirmation directe. Tandis que l'on considérait autrefois la vie du règne végétal et celle du règne animal comme s'opposant l'une à l'autre et se complétant mutuellement, la seconde ayant pour loi de défaire ce que la première faisait, l'une emmagasinant la force que l'autre dépensait, on pense aujourd'hui que le travail organique s'opère dans l'un et l'autre règne de la même façon, que les buts sont les mêmes et les méthodes sem-

blables. Les produits fabriqués par les animaux et par les végétaux ont mêmes types et mêmes formules. Le végétal n'est pas chargé de faire ce que l'animal doit consommer : tous deux font pour leur compte ce que demande leur entretien respectif, et quand l'animal, en mangeant la plante, se sert des réserves qu'elle avait accumulées dans son propre intérêt, il n'y a là qu'un simple fait d'exploitation, non une intention de la nature. Le balancement fonctionnel et l'opposition harmonieuse des deux règnes ne sont donc que des hypothèses non justifiées ; et pas plus que la production des matières amylacées et la fonction chlorophyllienne ne sont des attributs propres à la vie végétale, la combustion du carbone, l'alimentation carnivore, la sensibilité et la motilité ne sont caractéristiques de la vie animale.

Enfin, la nécessité d'établir un troisième règne, celui des Protistes, où viennent prendre place tant d'êtres intermédiaires qui défient toute classification précise, n'est-elle pas la preuve la plus évidente de l'homogénéité de la vie et de la vanité des distinctions que l'on veut établir entre ses deux branches principales ? Voyons donc dans les animaux et dans les végétaux des représentants différenciés d'une seule vie, qui se sont trouvés placés dès l'origine dans des conditions différentes, et qui ont dû en conséquence imprimer des directions divergentes à leurs évolutions respectives, mais qui n'en sont pas moins fondamentalement semblables et soumis à des lois identiques.

La seconde des unités de la nature a déjà dû, pour

s'établir, surmonter bien des difficultés et vaincre bien des préventions ; la troisième, ou l'unité morphologique des espèces, a rencontré encore plus d'obstacles et suscité encore plus d'objections. Pourtant elle grandit tous les jours en autorité, son influence et sa portée s'étendent sans cesse, et l'on peut dire que toutes les découvertes importantes qui s'accomplissent dans le vaste domaine de la biologie sont des contributions à son établissement. Le jour n'est donc peut-être pas éloigné où elle règnera sans conteste, et dans tous les cas la raison l'exige d'avance comme un postulat nécessaire.

Conformément à cette unité, les espèces ne sont pas conçues comme des entités distinctes et impénétrables les unes aux autres, comme des formes fixées une fois pour toutes, et qui imprimeraient respectivement à toute une série d'êtres des caractères absolument déterminés, des lois rigoureusement invariables. Tout au contraire, on regarde les formes en nombre infini dont se compose la nature vivante, comme des différenciations qui se seraient produites, sous l'action multipliée du milieu, dans une matière vivante primitivement homogène, et qui, transmises par l'hérédité à toutes les branches collatérales de sa postérité, en fixeraient relativement les types à chaque moment de l'évolution totale, en immobiliseraient temporairement les caractères, jusqu'à l'arrivée d'une nouvelle circonstance modificatrice. D'après une telle hypothèse, il se serait d'abord produit, dans des conditions physico-chimiques déterminées, une sorte de matière

première de la vie, dont on a pu croire avoir retrouvé l'original au fond des mers, mais dont nous avons, dans tous les cas, l'analogue dans le protoplasma cellulaire. Cette gelée primitive, comme l'appelait un naturaliste philosophe, ce bioplasson amorphe, né spontanément de la matière inorganique grâce à des circonstances favorables, se serait bientôt donné, sous l'influence du milieu, une organisation rudimentaire, et aurait ainsi commencé l'évolution morphologique qui devait le conduire progressivement jusqu'à la forme humaine ; car exposé qu'il était de toutes parts aux agents cosmiques, perpétuellement sollicité et modifié par les forces du milieu, il ne pouvait pas ne pas résulter pour lui, des actions et des réactions qui se produisaient sous ces influences, une première adaptation et un équilibre primitif donnant déjà lieu à une vie définie.

S'accroissant ensuite par la nutrition, se multipliant par la reproduction, ce vivant primordial, père de toute la nature organique actuelle, aurait peuplé de sa progéniture tous les endroits qui lui étaient habitables, et dispersé ses descendants dans les milieux les plus divers. L'hétérogénéité des conditions dans lesquelles ceux-ci se trouvèrent ainsi placés dut à la longue opérer des modifications dans l'homogénéité de leur constitution, et les forcer à se donner des types spéciaux, à se construire eux-mêmes sur des modèles variés. L'influence du milieu, source de ces premiers changements, fut aussi celle des progrès subséquents. A mesure, en effet, que les êtres se trou-

vaient dans des conditions plus spéciales, et qu'ils étaient forcés pour vivre de créer en eux de nouveaux mécanismes, d'acquérir de nouveaux organes, la variété des formes s'enrichissait et la divergence des types s'accusait. Supposons donc, d'un côté, un temps indéterminé, l'action constante des agents cosmiques, la variabilité des conditions d'existence ; de l'autre, la matière organisée avec ses propriétés essentielles, la nutrition et la reproduction, l'hérédité grâce à laquelle les caractères acquis par les ascendants se transmettent indéfiniment aux descendants, l'adaptation qui fait un choix parmi les formes accidentellement produites et conserve seulement celles dont l'être peut tirer parti, la sélection naturelle qui élimine les plus faibles et les moins bien adaptés pour ne laisser subsister que les plus forts et les mieux armés : toute la série des espèces vivantes se déroulera devant nos yeux, naissant les unes des autres par des transformations insensibles, et établissant entre elles, par la concurrence vitale, un équilibre perpétuellement instable ; nous verrons l'immense variété des formes passées et actuelles s'engendrer par un mouvement nécessaire, en vertu de lois générales et constantes, pour arriver enfin à l'homme, résumé de l'histoire morphologique et produit ultime du progrès organique.

Les deux théories fondamentales sur lesquelles repose cette conception, à savoir la génération spontanée et la variabilité des formes spécifiques, n'ont encore reçu, il faut l'avouer, aucune confirmation di-

recte de l'expérience. Pourtant elles s'appuient sur tant de preuves inductives, le nombre des faits qu'elles expliquent est si grand, elles sont si bien faites pour donner à la science des formes un caractère rationnel, enfin les objections qu'on leur adresse semblent si peu convaincantes et les fins de non-recevoir qu'on leur oppose si peu légitimes, qu'on est presque autorisé à passer outre, et à leur accorder dès à présent une sorte de valeur démonstrative.

Reconnaissons d'abord, en ce qui concerne la génération spontanée, que tous les efforts tentés pour lui donner une sanction expérimentale ont été infructueux, et que l'espérance même de les voir un jour suivis de succès serait téméraire. Tout semble prouver que, dans les conditions actuelles, il n'y a pas un seul être vivant, si simple soit-il, qui ne provienne, par un mode quelconque de génération, d'un parent préorganisé. Mais faut-il en conclure qu'il en a toujours été de même ? faut-il, de l'impossibilité où se trouve actuellement notre science de réaliser des conditions qui permettraient à la matière brute de s'organiser spontanément, s'empresser de déduire que la nature elle-même est incapable d'en produire de telles, que la manifestation autogène de la vie excède ses ressources ordinaires, et qu'il faut absolument recourir, pour l'expliquer, à une intervention transcendante ? Ce serait là dépasser singulièrement la portée des faits observés. Les expériences faites en vue de démontrer l'impossibilité de la génération spontanée n'ont donc qu'une valeur négative et cri-

tique, nullement une signification positive et dogmatique; l'hétérogénie est une hypothèse non prouvée, mais non une hypothèse dont le contraire soit prouvé. Et si, d'ailleurs, la raison la réclame dans l'intérêt de son propre développement, n'a-t-on pas le droit de la maintenir à titre de conviction intime ?

Quant à la variabilité des espèces et à la descendance des formes les unes des autres, elle ne peut non plus s'appuyer sur des faits démonstratifs indiscutables; et peut-être, du reste, étant donné le caractère de l'hypothèse, faut-il repousser jusqu'à la possibilité d'une démonstration expérimentale. Mais si les preuves directes font défaut, les preuves inductives abondent au contraire de toutes parts. Ces preuves peuvent se ranger en trois catégories principales, suivant qu'on les emprunte à l'ontogénie, ou à l'histoire du développement de l'embryon chez les diverses espèces, à la paléontologie ou à la succession des êtres organisés, telle qu'elle nous est révélée par les trop rares documents laissés à notre étude, et à la biotaxie, ou à la classification rationnelle des formes vivantes. L'embryogénie doit, en effet, d'après l'hypothèse, nous fournir une image réduite de l'histoire ancestrale de l'être considéré. Celui-ci doit reproduire d'une façon abrégée, et en oubliant bien des intermédiaires, le développement successif de ses ascendants, la série des formes par lesquelles ils ont passé en s'adaptant au milieu. Or, quand on cherche à donner aux résultats de l'embryogénie une

telle signification, ils viennent apporter à la théorie de la descendance d'éclatantes confirmations. Plus ses documents s'enrichissent et plus ses lois se généralisent, plus clairement elle révèle que les diverses espèces sont des branches issues d'un tronc unique, que l'histoire des ancêtres a été commune, pour les divers êtres, en proportion de leur conformité typique, et que la spécialisation de cette histoire, traduite par les divergences du développement embryologique, est en raison directe de la spécialisation des types et de la divergence des formes spécifiques.

De même, la paléontologie, malgré l'imperfection des archives respectées par les événements géologiques, montre partout avec évidence qu'il y a eu dans le cours des siècles une succession de formes de plus en plus différenciées et de mieux en mieux adaptées, que les espèces actuellement les plus divergentes ont été, à un moment donné, reliées par des intermédiaires réunissant les caractères des unes et des autres : de telle sorte qu'on peut, dans certains cas, considérer les unes comme la postérité des autres à longue échéance, dans d'autres cas les regarder toutes deux comme les descendantes d'ancêtres communs. Enfin la biotaxie, elle aussi, comble tous les jours de nouvelles lacunes, trouve sans cesse des formes de transition, et par là rend de plus en plus facile de rattacher les types, les classes, les ordres et les espèces par des liens naturels, et d'en faire les éléments différenciés d'un seul Tout. On

peut dire, par suite, que l'hypothèse transformiste est le moyen le plus commode d'établir l'ordre et l'unité dans l'immensité confuse des faits morphologiques, que seule elle promet de concevoir systématiquement et d'interpréter rationnellement les lois des formes vivantes. Si donc on doit chercher le critère d'une hypothèse non vérifiée dans le caractère systématique qu'on peut donner, grâce à elle, aux faits constatés par l'observation, ne sommes-nous pas en droit, dès à présent, de considérer le transformisme comme un des principes de la science, et d'y voir l'anticipation réfléchie de ce qui sera pour l'avenir une vérité démontrée?

Restait une dernière classe de faits, qui semblaient résister à toutes les tentatives d'unification, et nécessiter, eux au moins, l'addition de forces transcendantes : nous voulons dire les faits de la conscience. Etait-il possible de faire sortir, de ce qui est aveugle et défectible, la sensibilité et la raison? Etait-il possible de ramener l'unité du moi et la forme synthétique des états mentaux à la diversité des purs phénomènes et à la matière analytique des processus organiques? Ne fallait-il pas, pour expliquer l'apparition et le développement de la Pensée chez l'homme, admettre, au-dessus des forces multiples et changeantes qui régissent l'organisme et produisent le mécanisme de la vie, un principe d'un nouveau genre se révélant avec des caractères de spontanéité et d'identité? Et puisque l'homme n'est pas le seul être chez lequel la conscience se manifeste et produise

des effets supérieurs au mécanisme, puisque l'instinct de l'animal n'est souvent pas moins merveilleux que notre intelligence, ne fallait-il pas étendre à toute la nature organique cette spécificité de la force consciente, et la soustraire tout entière à l'unité mécanique du cosmos ? Enfin et surtout, il est dans l'âme humaine une faculté dont la portée s'élève indubitablement au-dessus de la nature, et qui réclame absolument l'intervention d'un nouveau principe : c'est la faculté par laquelle nous distinguons le bien du mal, ou le sens moral. A ces divers points de vue nous sommes donc contraints d'admettre des lacunes dans le réseau de l'existence, pour y intercaler des forces nouvelles, et de placer dans le tissu des événements contingents autre chose que les phénomènes.

L'expérience travaille tous les jours à renverser ces vues théoriques, à combler les lacunes qu'une observation superficielle signalait dans les choses, à montrer en acte des transformations que le raisonnement déclarait impossibles. La physiologie, d'abord, a montré d'une façon qui ne laisse plus place au doute que tous les phénomènes psychologiques, si complexes qu'ils soient, sont sous la plus étroite dépendance des phénomènes physiologiques, que l'exercice le plus élevé de la Pensée est soumis à des conditions absolument déterminées et se traduit dans le corps par un travail mécanique appréciable, en un mot, que les lois qui réalisent, dans notre cerveau, des processus physiques définis, sont aussi celles par lesquelles les faits mentaux se produisent, s'en-

chainent et se succèdent. La Pensée ne fonctionne pas indépendamment de la vie cérébrale, la vie cérébrale, au moins partiellement, ne suit pas son cours indépendamment de la Pensée : les conditions qui déterminent l'une et l'autre sont les mêmes, les lois qui règlent leur développement respectif sont identiques. Il faut en conclure qu'il n'y a pas, sous les faits de conscience, une force d'une nature spéciale et distincte de celles de l'organisme, qu'il n'existe pas de substance spirituelle s'opposant à la substance matérielle et se développant d'une façon indépendante. En d'autres termes, le mouvement et la conscience, le travail mécanique et le travail intellectuel sont indissolublement liés l'un à l'autre : ce ne sont pas deux phénomènes distincts, ce sont deux aspects d'un seul fait, deux faces d'un processus unique.

Voilà ce que la physiologie nous enseigne. Sans doute elle ne prétend pas pénétrer la nature intime de ce fait à double aspect dont elle nous révèle le côté objectif, tandis que la conscience nous en donne le côté subjectif. Elle ignore ce qu'est l'esprit, parce qu'elle ignore ce qu'est la matière, et se garde de donner aux relations qu'elle constate une signification transcendante, aux objets qu'elle observe des noms absolus. Nulle hypothèse sur le fond des choses n'est donc impliquée dans la théorie physiologique de la conscience ; la doctrine qui professe que tout au fond est esprit et forme, et que l'aspect matériel des phénomènes n'en est pas la véritable essence, peut tout aussi bien s'accorder avec elle que la doc-

trine opposée. L'identité substantielle des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychologiques peut s'établir indépendamment de toute hypothèse métaphysique, et c'est précisément son indifférence pour toute interprétation de ce genre qui lui donne la certitude scientifique.

Conformément à ces principes, la raison, l'instinct, le sens moral doivent pouvoir s'expliquer mécaniquement, et leur genèse doit offrir un côté par où elle donne prise à l'analyse. L'hypothèse évolutionniste, qui fonde la morphologie rationnelle, peut encore ici nous venir en aide. Décomposant l'instinct en ses éléments, elle nous montre en lui l'accumulation organisée d'une série d'actes primitivement conscients et volontaires, dont l'hérédité a fixé le souvenir, et qu'elle a transformés en mécanismes automatiques. Les processus instinctifs d'un être ne sont, à ce compte, que les répétitions d'actions accomplies par ses ancêtres en connaissance de cause et pour atteindre intentionnellement certains buts. De la sorte, cette raison mécanique qui s'appelle l'instinct n'a rien de plus merveilleux que toutes les habitudes individuelles; ce n'est qu'un cas particulier des adaptations physiologiques, et les lois ordinaires qui règlent celles-ci suffisent à en expliquer la genèse.

Appliquant à la raison les mêmes procédés d'analyse, la science voit en elle le résidu d'un nombre infini d'expériences dont les éléments communs se sont seuls conservés, le résultat d'associations sub-

jectives qui n'ont laissé de traces qu'autant qu'elles étaient durables et conformes aux séquences objectives. Conciliant ainsi le pur sensualisme avec la doctrine des idées innées, elle considère les formes *a priori* de l'entendement comme les images intégrées de sensations infiniment multiples et nombreuses, qui ont eu, pour s'organiser et se constituer en raison, la série animale tout entière. C'est grâce au nombre illimité des éléments sensibles qui ont servi à former la raison, que le caractère universel et absolu de ses axiomes peut s'expliquer : de même que l'inconscient, indéfiniment multiplié, peut produire la conscience, de même la sensibilité, en repassant sans cesse sur elle-même, engendre la raison. Cette théorie ne nous apprend pas, sans doute, quelle est la nature intime de la Pensée, et la conception scientifique de la raison nous laisse parfaitement libres de voir en celle-ci l'essence fondamentale de toute activité représentative, d'en aller chercher les origines premières et les éléments infinitésimaux jusque dans les rudiments les plus obscurs de la sensibilité; mais elle nous permet d'établir dans la nature l'unité psycho-physique, et nous dispense de recourir à des entités spéciales pour expliquer les manifestations les plus élevées de l'intelligence.

Enfin le sens moral lui-même n'échappe pas aux lois générales de la vie, et doit s'expliquer par les facteurs de tout développement organique, l'hérédité et l'adaptation. La moralité, en effet, dont on

trouve des traces non équivoques chez les animaux, et à l'évolution de laquelle il nous est encore donné d'assister dans la conscience de l'enfant et dans celle du sauvage, ne peut être que le résultat progressif des luttes qui ont éclaté entre nos diverses tendances, et des adaptations aux conditions sociales que ces luttes ont naturellement produites. De même que le raisonnable naît du sensible, l'altruisme de la moralité naît de l'égoïsme de l'instinct; la délicatesse et l'élévation du sens moral que nous voyons chez les plus civilisés d'entre les hommes ont eu pour points de départ la grossièreté et la bassesse du sauvage; la sympathie, la bonté, le sacrifice de soi-même sont les produits d'une réaction naturelle entre l'individu et ses semblables. Prenez l'homme instinctif d'une part, de l'autre la nécessité d'une société, la moralité s'ensuivra d'elle-même, l'idée du bien germera spontanément; il n'est nul besoin, pour expliquer cette idée, d'en faire la manifestation d'une faculté transcendante et l'apanage d'une entité spéciale.

En résumé, l'unité universelle ne trouve pas, dans le domaine de l'intelligence et de la conscience, d'obstacles plus invincibles que dans ceux des formes organiques et des fonctions de la vie. L'identité des lois de la nature dans tous les ordres, la généralité de ses procédés, la genèse des modalités complexes par la différenciation et l'accumulation de modalités simples, dans lesquelles il est impossible de retrouver notoirement les caractères des pre-

mières, en un mot la continuité parfaite du développement et l'homogénéité substantielle des choses, telles sont les vérités générales auxquelles aboutit la science inductive, et dont les progrès de l'expérience viennent sans cesse étendre les applications et confirmer la solidité. Ainsi l'unité de l'Être, réclamée *a priori* par la raison, s'établit *a posteriori* par l'expérience. Une réalité homogène se différenciant en modes infiniment variés, et conservant, sous la multiplicité phénoménale des qualités, la constance nouménale de la quantité, un Être unique se développant en vertu de lois immanentes, et manifestant, au sein de conditions universelles et nécessaires, toute la série des êtres individuels, qui deviennent dès lors des formes passagères où l'activité de cet Être s'enferme dans le cours infini de sa vie : voilà la conception du monde telle que le savoir rationnel la réclame et la constitue.

Mais cette conception est susceptible, au point de vue philosophique, de plusieurs interprétations. L'Être unique dont le développement produit le monde peut être compris de différentes façons, et, si nous donnons à la théorie unitaire le nom général de monisme, il peut y avoir plusieurs monismes, suivant qu'on définit la substance unique à tel ou tel point de vue, et qu'on la qualifie de tel ou tel attribut fondamental. On peut, en premier lieu, la concevoir comme une Pensée universelle ou une activité représentative infinie, qui se concentrerait dans les raisons individuelles, et reproduirait en chacune d'elles

son mouvement général. Tous les phénomènes seraient alors foncièrement identiques à la conscience, tous les êtres seraient des formes intelligentes à divers degrés. L'existence se définirait par l'unité téléologique et la synthèse dynamique ; la matière, ou l'ensemble des conditions, ne deviendrait plus que l'harmonie virtuelle de tous les sujets particuliers, le lien idéal qui ferait d'eux les images semblables, bien qu'indépendantes, d'une seule vérité. On aurait, dans ce cas, l'interprétation spiritualiste du monisme. On peut, au contraire, se représenter l'Être unique comme une matière pure, comme un déterminisme infini fuyant à travers les existences contingentes sans se concentrer jamais en l'une d'elles, et les unissant par des liens nécessaires, sans leur donner d'autre réalité que leur enchaînement même et leur conditionnement réciproque. Tout fait se réduirait à ses conditions, tout être s'absorberait dans son milieu. L'existence se définirait par l'unité mécanique et par l'analyse ; l'esprit, la réalité formelle, ne seraient plus que des transitions fugitives, des points toujours mobiles dans la continuité du devenir et l'écoulement de la nécessité. Nous aurions alors l'interprétation matérialiste du monisme. Enfin, on peut considérer la réalité comme étant à la fois esprit et matière, Pensée et nécessité, et comme se concentrant dans les raisons individuelles et les existences particulières, en même temps qu'elle s'épandrait dans la matière universelle et l'infinité des lois. Chaque phénomène serait simultanément

force et mouvement, chaque être objet et sujet. L'existence et les conditions seraient les deux faces d'une seule chose, les expressions corrélatives d'une même vérité, et toute réalité pourrait se définir à la fois quant aux deux termes de l'opposition. Cette troisième philosophie, qui se propose comme une conciliation des deux premières, peut prendre le nom de monisme panthéiste.

Que cette triple interprétation puisse naître au sein de la théorie unitaire, que la conception scientifique du monde n'implique pas immédiatement en elle l'une des solutions énoncées, et que l'antique débat du spiritualisme et du matérialisme ne soit pas terminé d'emblée par l'établissement du Savoir unifié, c'est ce qu'il est aisé de faire voir en quelques mots. En effet, le monisme n'est pas autre chose, dans son application au monde contingent, qu'un phénoménisme universel. Puisqu'il n'accorde de réalité véritable qu'à un seul Être, et voit dans toute existence qui se produit dans le temps et l'espace un simple produit de cet Être éternel et absolu, l'univers devient pour lui, en tant qu'objet de la sensibilité et somme d'existences contingentes, un immense agrégat de modes, un plexus infini de phénomènes. La théorie unitaire n'admet donc, de prime abord, dans l'univers sensible que les phénomènes et leurs groupements. Mais le phénomène, abstraction faite de tout noumène et considéré dans sa réalité actuelle, peut être entendu de deux façons et défini à deux points de vue. Ou bien on le conçoit comme unité distincte,

et alors sa réalité consiste dans une synthèse formelle et un consensus final, ou bien on le conçoit comme partie d'un mouvement continu, et sa réalité propre n'est pas autre chose que la place qu'il occupe dans le devenir ininterrompu et l'enchaînement total. Dans le premier cas, le support des phénomènes, c'est leur forme intrinsèque, et par suite leur ensemble doit être considéré comme identique à leur groupement formel. Dans le second, leur support se confond avec leur coordination par rapport au reste des choses, et leur ensemble devient identique à la somme de toutes les coordinations réciproques, ou au déterminisme universel. Le phénoménisme voit donc renaître en lui la lutte du spiritualisme et du matérialisme : la paix n'est pas faite par la théorie unitaire ; et si les adversaires ont changé de terrain, ils n'en ont pas moins gardé leurs positions respectives.

Ainsi, par l'analyse seule de l'idée de phénomène, nous nous trouvons en présence de deux monismes opposés, entre lesquels il y a évidemment place pour un troisième. Dans la première conception, tout fait est considéré dans son effet final et son unité individuelle, qui le différencient du milieu ambiant et lui confèrent une réalité propre ; ses conditions et sa matière ne font que le relier à l'ordre général des choses, mais ne lui donnent pas son actualité intrinsèque. Dès lors l'existence devient l'apanage de tout système de faits tendant à un but unique, de tout ensemble d'actions convergeant vers un même point

et dépendant d'une même idée, quelles que soient d'ailleurs la quantité et les situations relatives des éléments constitutants. Là où il n'y a qu'une forme ou qu'une loi, on peut dire qu'il n'y a qu'un être : les phénomènes mécaniques, physiologiques, psychologiques, sont des formes de plus en plus complexes ; l'atome, l'espèce, la personne, des lois de plus en plus définies. L'activité universelle se concentre partout en systèmes distincts, dont la réalité est toute formelle, et qui se groupent autour d'une loi suprême, d'une forme absolue, laquelle est l'expression adéquate de cette activité ; la substance des choses est donc identique à leur fin, et le lien qui les unit n'est que la fin des fins, ou le bien absolu. Voilà dans son essence le phénoménisme synthétique, identique au monisme spiritualiste.

Dans la conception opposée, la distinction des existences en unités indépendantes est considérée comme toute subjective. La réalité est essentiellement continue ; le monde est un mouvement qui se poursuit sans cesse ; l'activité universelle ne se concentre nulle part, et s'écoule perpétuellement dans des formes toujours inachevées, qui n'ont d'autre support que le changement éternel lui-même. Tel est le phénoménisme analytique, identique au monisme matérialiste. Entre ces deux théories vient enfin prendre place une troisième forme du phénoménisme, identique au monisme panthéiste, qui considère l'activité centripète et l'activité centrifuge, la force synthétique et le mouvement analytique, comme deux

attributs d'une seule substance, dont les faits et les êtres sont les modes à double aspect.

Que suit-il de là, et quel avertissement la possibilité d'une triple interprétation du monisme nous donne-t-elle ? Elle nous apprend que la théorie unitaire n'est pas une philosophie complète, qu'elle a besoin, pour devenir telle, d'être analysée et commentée. Ce que cette théorie nous enseigne, c'est que les choses se produisent dans le monde par l'application de lois générales et constantes, et que tout se tient dans la nature. Elle nous défend de supposer des chocs brusques, des arrêts subits ou des commencements absolus ; elle ne nous permet pas d'accorder aux individus le pouvoir de changer arbitrairement l'ordre des choses et de rompre le cours nécessaire des événements. Mais ce qu'elle ne nous dit pas, c'est ce qu'est au fond l'ordre naturel, et quel est le nom qui lui convient. Elle rejette les forces et les substances individuelles, qui viendraient s'intercaler dans l'univers et en rompre la trame ; elle nous révèle que l'existence est une et pleine, qu'elle glisse sur elle-même sans effort et sans interruption. Mais elle nous laisse ignorer quelle est la nature de cet Être unique qui subsiste éternellement sous la diversité des phénomènes. L'unité n'est qu'une forme qui peut être remplie de diverses façons ; le contenu de l'Être reste indéterminé, et sa définition n'est pas donnée.

La Pensée ne s'est donc pas épuisée elle-même quand elle est arrivée à la théorie unitaire. Celle-ci

n'est que le premier degré, la préparation nécessaire de la philosophie, ou, si elle mérite déjà de recevoir un tel nom, c'est dans un sens négatif et critique plutôt que positif et catégorique. La conception de la nature comme formant un Tout unique débarrasse l'esprit des idées préconçues qui pourraient entraver son développement, elle délivre la raison des préjugés qui tendent à la faire dévier dans l'exécution de son œuvre propre : et par là elle lui rend le plus signalé des services, et lui donne son point de départ obligé. Mais confondre le travail qui prépare la philosophie avec le travail qui l'édifie, serait se méprendre étrangement. Le Savoir total n'est donc pas achevé et l'intelligence n'est pas pleinement satisfaite, quand l'unité de l'Être a été inductivement établie.

Sans doute, le monisme scientifique n'est pas indifférent, au fond, aux commentaires métaphysiques qu'on peut lui donner, et ne s'interprète pas dans tous les sens avec une égale légitimité. C'est même en examinant par l'analyse quelle est la conception du monde la plus favorable aux intérêts de la science rationnelle, la plus apte à lui assurer toute sa valeur et à lui garantir l'intégrité de son développement, que nous chercherons à nous décider entre les trois interprétations du monisme; et si nous pouvons montrer que, parmi ces interprétations, il en est une précisément identique à l'énoncé auquel on arrive, quand on analyse *a priori* les conditions de la connaissance, et qu'on détermine déductivement son

fondement nécessaire, nous nous croirons formellement invités à donner notre préférence à celle-là. Mais ce qui montre les rapports logiques des conceptions métaphysiques avec la science, et ce qui permet de les soumettre à ce genre de contrôle, ce n'est pas la science elle-même, c'est la réflexion. La philosophie est peut-être impliquée dans la science, mais pour l'en dégager, et donner à celle-ci la conscience de son propre contenu, il faut user d'une méthode et se poser des questions qui ne sont pas celles de la science. En un mot, la connaissance complètement intégrée renferme, nous le croyons du moins, la véritable solution du problème de l'Être; mais elle l'ignore elle-même, et ne peut arriver à s'en rendre compte que par l'emploi de procédés qui lui sont étrangers, et par l'énoncé de questions qui ne rentrent pas dans son domaine.

On voit par là à quel titre la philosophie est nécessaire pour compléter la science, la réflexion pour fonder l'induction, même aux yeux de ceux qui ont pris le parti de voir dans la possibilité complète de la science la pierre de touche de la philosophie, dans l'empire absolu de l'induction le critère de la réflexion. C'est à cette tâche que nous allons consacrer notre étude. Nous allons essayer de décider, au nom même des intérêts du Savoir, quelle est, des trois conceptions du monde, celle qui s'impose avec le plus d'autorité à la raison, et lui promet la vie la plus féconde. Mais avant d'aborder l'examen à ce point de vue des théories de l'Être, il faut que nous les expo-

sions dans leur esprit général, et que nous cherchions à en dégager la signification essentielle, pour nous permettre par là de les apprécier sainement dans la suite, et de les soumettre en connaissance de cause à l'épreuve qui doit les juger.

CHAPITRE II

LE SPIRITUALISME

Le point de vue du spiritualisme, avons-nous dit, consiste à considérer les choses, non dans les conditions où elles se manifestent et dans le courant universel qui les emporte, mais dans leur individualité distincte et dans leur stabilité respective. Ce qu'il se plaît à voir en elles, c'est l'unité dynamique, la convergence vers un seul but des actions élémentaires qui les constituent. Il définit l'existence par la coïncidence des mouvements, par l'idée des phénomènes, et là où il y a un ensemble déterminé d'effets et une vie propre, il dit qu'il y a un être.

Il n'a nul besoin, pour cela, de supposer dans les individus des entités substantielles, et de se mettre par là en contradiction avec la conception moniste. Le véritable spiritualisme, loin de réclamer ces existences transcendantes, a tout intérêt à s'en passer : car la notion des substances et des forces comme

choses en soi est, au fond, empruntée au monde extérieur et ne relève pas du règne de la conscience. Qu'est-ce, en effet, que la substance, au sens propre du mot ? C'est un support objectif que nous imaginons pour relier entre eux les phénomènes externes, un fondement hypothétique que nous projetons en dehors de nous et auquel nous prêtons une existence indépendante, pour expliquer l'union des propriétés et la permanence des manifestations dans la matière. La substance est proprement un corps ; et quand la métaphysique transporte cette notion dans le moi, et explique la synthèse des faits dont il est le théâtre par l'unité d'un substrat, elle ne fait que concevoir l'esprit à l'image du corps, et déplace du tout au tout le point de vue du spiritualisme. Le sens commun ne connaît pas la substance du moi ; ou s'il se figure le moi comme substantiel, c'est qu'il se le représente naturellement comme attaché à une portion définie de matière, et l'unité de la personne devient alors la permanence de l'organisme qui la supporte. Mais ce n'est là qu'une illusion, ou plutôt une métaphore nécessaire : lorsque, nous dégageant de tout parti pris, nous nous examinons nous-mêmes sincèrement, nous ne pouvons découvrir en nous une réalité qui apparaisse comme substantiellement distincte des phénomènes. Nous saisissons bien la liaison interne de ceux-ci, le mouvement qui les enchaîne les uns aux autres et les unit en un seul tout ; mais qu'il faille attribuer cette liaison à un principe substantiel, c'est ce que la conscience ne nous dit nullement. Et la

raison nous dit positivement le contraire : car à quoi servirait cette activité supérieure à ses propres phénomènes, et qui ne se confondrait pas avec eux ? Comment une chose qui existerait indépendamment des états successifs qui nous constituent, pourrait-elle avoir une influence quelconque sur ces états et leur fournir un élément de vie ? Concluons donc que l'hypothèse du moi substance est une pure invention spéculative, et que la métaphysique spiritualiste fait, en l'adoptant, un emprunt injustifiable à la conception du monde comme objet.

Il en est de même de la notion de force : c'est là encore une idée empruntée au monde extérieur, et qui n'a rien de commun avec le sujet véritable. Qu'appelons-nous, en effet, une force ? Nous nommons ainsi la propriété que nous attribuons aux choses d'agir sur nous et de nous faire éprouver certaines sensations. Quand, par exemple, voulant faire un mouvement, nous rencontrons une résistance, qui n'est au fond qu'un phénomène du moi, nous la rapportons, en vertu d'une tendance naturelle de notre esprit, à une cause étrangère au moi, et nous appelons cette cause une force. On peut donc dire que ce que nous percevons directement dans l'effort, c'est la force du non-moi. Puis, reportant cette notion en nous-mêmes, et concluant que ce qui s'oppose à une force est de nature analogue à elle, nous en venons à donner ce nom au moi lui-même. Mais cette croyance est le résultat d'un raisonnement, ou plutôt d'une double transposition, ce n'est point une aperception

immédiate. Nous ne nous sentons nullement nous-mêmes comme force en soi. La théorie qui considère l'effort comme une sorte d'apparition de l'âme à elle-même, est hypothétique et contradictoire : ce qui est vrai, au contraire, c'est que nous sommes d'autant plus nous-mêmes, d'autant plus esprit, que nous sentons moins la présence d'un obstacle étranger et la nécessité de la lutte. La pure activité spirituelle, dans laquelle l'intelligence, absolument dégagée du monde qui l'entoure, se développe spontanément, et voit les idées accourir à son appel pour se ranger à leur rang, nous révèle beaucoup mieux notre propre nature que l'effort déployé pour soulever un fardeau. Ce n'est pas le libre exercice des facultés de l'âme, c'est leur exercice entravé, qui nécessite l'effort : celui-ci est le signe de limites qui s'imposent à nous de l'extérieur, non l'indice d'une libre manifestation de notre puissance intrinsèque. L'idée de force est donc encore une notion empruntée par la conscience à ses propres rapports avec l'objet, et qu'elle a transportée arbitrairement dans son domaine. Le développement de l'esprit n'est ni celui d'une substance qui se révèle par des phénomènes, ni celui d'une force qui se saisit elle-même par l'effort : c'est un développement tout dynamique et actuel, qui n'a d'autre loi que sa propre histoire, d'autre raison que son existence même. Ainsi le spiritualisme doit rejeter les entités de la substance et de la force individuelle ; et par là, en même temps qu'il ne se met plus en opposition avec la théorie unitaire, il s'établit sur son vrai fon-

dement, et prend de sa propre essence une conscience complète. Il faut, pour qu'il soit vraiment lui-même, qu'il n'emprunte rien qu'à l'esprit.

Comment donc concevoir le monde à l'image de l'esprit, en éliminant toute hypothèse auxiliaire et tout artifice de réflexion, en ne laissant subsister que les phénomènes et leurs agrégats ? C'est, comme nous l'avons dit, en considérant les choses, non dans leur développement infini dans l'espace et le temps, mais dans leur concentration dynamique hors de l'espace et du temps. Tout phénomène, en effet, en même temps qu'il fait partie d'une suite nécessaire et d'un mouvement continu, forme en lui-même une chose à part et comme un individu isolé. Considérons d'abord le plus simple des phénomènes, le pur mouvement. N'y a-t-il pas là déjà une unité définie, une sorte d'intériorité de l'existence à elle-même ? Un mouvement n'est pas quelconque : il a telle direction déterminée, occupe telle place dans les conditions universelles de l'existence. Il faut donc que les mouvements antérieurs dont il s'est formé aient convergé vers un but unique, se soient coordonnés par rapport à un seul effet. Le mouvement est déjà une harmonie. Un monde où il n'y aurait que divergence et extension, où les choses, en quelque sorte, se fuiraient les unes les autres, ne contiendrait pas de mouvements réels : on peut dire, sans jeu de mots, qu'un univers ne renfermant que du pur mouvement serait un univers immobile. Il faut donc supposer dans les choses une tendance à l'unité, et définir déjà l'existence par le

dynamisme, pour comprendre l'apparition du plus simple des mouvements.

A mesure que le mouvement se complique, la tendance à l'unité s'y manifeste plus clairement. Sans parler des mouvements physiques et chimiques, qu'on ne saurait pourtant identifier au pur mécanisme, et auxquels il faut attribuer, vu le caractère défini de leurs produits, un degré supérieur d'intégration, il est au moins certain que le mouvement physiologique nous offre une unité dynamique d'un caractère plus élevé. Quelle est, en effet, l'essence de ce mouvement, et comment les ébranlements de la matière organisée peuvent-ils être représentés d'une façon générale? Ces ébranlements prennent toujours la forme d'une réaction, de telle sorte que le mouvement transmis de l'extérieur à la substance vivante ne se diffuse pas comme il le ferait dans un milieu inorganique, mais se concentre au contraire, se réfléchit pour revenir sur lui-même, et de là se répandre de nouveau au-dehors. Le caractère fondamental de l'activité vitale, et la sensibilité inhérente à toute matière organisée, ne peuvent se comprendre que si l'on admet dans les faits physiologiques une modalité spéciale de l'activité universelle. Sans doute il n'y a pas de force vitale, et les actions qui se passent dans le protoplasma peuvent se réduire par l'analyse à des phénomènes physico-chimiques; mais il faut avouer que ceux-ci revêtent, dans le cas qui nous occupe, un aspect nouveau, et s'accomplissent d'après un mode spécial. L'activité de la vie doit donc être

conçue comme celle de centres d'action qui opèrent une synthèse sur les mouvements centripètes de l'extérieur, les intègrent d'une façon particulière, et déterminent par là des mouvements centrifuges en rapport avec les premiers. Nous avons ainsi, dans le mouvement physiologique, l'exemple d'une unité dynamique décidément supérieure à celle du pur mécanisme, et nous nous trouvons en présence d'une forme plus élevée d'existence.

Un nouveau progrès se réalise dans ce qu'on peut appeler le mouvement psychologique, c'est-à-dire dans les faits de conscience. Nous nous interdisons toujours de recourir à des forces d'un ordre particulier, et nous n'hésitons pas à voir dans les faits psychologiques, à tous les degrés, des synthèses de phénomènes physiologiques élémentaires. Mais si le fait mental n'est pas, dans sa matière, distinct du fait physique, s'il est une partie du même monde et s'il obéit aux mêmes lois, il n'en est pas moins, dans sa forme, profondément différent, et offre un type d'existence bien supérieur. Le phénomène physiologique, en effet, ne concentre le mouvement que pour le disperser aussitôt de nouveau; l'unité et la convergence ne sont en lui que des points insaisissables, des moments sans durée d'un développement d'ailleurs tout extensif, et si cela suffit pour assurer au fait un rang spécial dans la hiérarchie des choses, cela ne peut néanmoins en modifier profondément la nature. Au contraire dans le phénomène psychologique, nous avons une unité dynamique stable, véri-

tablement constituée en elle-même et pour elle-même. La conscience concentre le mouvement, en quelque sorte, d'une manière absolue; elle le rend intérieur à lui-même, en l'enveloppant complètement dans sa propre forme, et en fermant toutes les issues par où il pourrait en sortir. Les unités précédentes étaient plutôt virtuelles que réelles : celle-ci est vraiment une unité en acte, qui s'organise définitivement dans la multiplicité du milieu. Le fait de conscience a une existence propre, parce qu'il existe pour lui-même; c'est une synthèse passagère, sans doute, mais qui, durant sa courte existence, jouit pourtant d'une réalité complète. La convergence des mouvements, dans ce fait, n'est pas seulement un point mathématique, elle devient un mode positif; l'effet n'échappe pas seulement à l'espace, il s'établit en dehors de lui. Nous trouvons donc ici décidément une forme nettement définie, entièrement tournée vers elle-même et étrangère au monde matériel; et cette forme peut nous servir de type pour concevoir les unités inférieures.

L'Être peut donc se définir par la forme, par l'unité de synthèse. Toutes les existences, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevées, sont des convergences vers des fins, des intégrations du multiple dans l'un; tout phénomène est une individualité distincte, et le monde peut être conçu comme un ensemble de formes prédéterminées qui se réalisent dans le temps et dans l'espace. L'extériorité de l'Être disparaît ainsi pour faire place à une pure inté-

rriorité : car qu'est-ce que la forme, sinon le côté intérieur des choses ? sinon le sujet agissant vers son propre centre, et se soustrayant à ce qui l'entoure pour épuiser toute sa réalité dans ses actes intrinsèques ? La forme, en un mot, c'est déjà l'esprit.

Mais il faut aller plus loin. La forme, en effet, ne produit dans l'existence qu'une unité momentanée. Elle n'est par sa synthèse et son dynamisme que la concentration passagère du mouvement en un point déterminé de l'espace, et si elle parvient à vaincre celui-ci, elle est impuissante à triompher du temps. Le phénomène complet nous offre bien le modèle d'une existence intérieure qui n'a plus pour loi la spatialité, mais cette existence est fugitive et se dissout à peine formée. L'unité n'a donc pas encore de véritable stabilité, et il faut, pour qu'elle devienne tout à fait réelle, que l'identité vienne se joindre à elle. Le temps doit être vaincu comme l'espace ; la forme doit devenir être proprement dit ; le fait doit s'ériger en loi. Il ne suffit donc pas de nous faire voir des existences intérieures à elles-mêmes, il faut nous en faire voir d'innées à elles-mêmes ; il faut nous montrer que tout être réel porte en lui sa loi préconçue, que son développement lui est consubstantiel et ne lui est pas imposé par les circonstances, qu'il a son histoire écrite d'avance en lui, et que rien d'accidentel ne peut lui arriver. L'être adventice à lui-même, toujours caduc et prêt à retomber dans le néant, que nous offre le monde des faits, doit être remplacé par un être se possédant ef-

fectivement, dont la vie se confonde avec sa propre notion, et qui sache se soustraire à tout déterminisme externe. C'est à ce compte seulement qu'il sera légitime de dire que tout est esprit, et que le formalisme précédent pourra devenir un véritable spiritualisme. En un mot, après avoir montré la concentration progressive de la matière indéfinie dans les synthèses phénoménales, il faut nous montrer la constitution de ces synthèses élémentaires en agrégats plus complexes, et avec les phénomènes faire des êtres. Pour obtenir une définition spiritualiste de l'existence, il faut ajouter à l'intériorité des formes l'innéité des lois, et faire voir que le progrès de la réalité se mesure à l'étendue et à la plénitude de la règle intime qui dirige l'être.

Commençons par le plus simple et le plus pauvre des êtres, par l'atome. N'existe-t-il pas déjà en lui, malgré l'éternelle contingence et la perpétuelle adventicité des événements dont il est le jouet, une sorte de loi préconçue et d'idée directrice? Sans doute l'atome répond aussi peu que possible à la définition de l'esprit : un être qui se confond avec ses propres actes, puisqu'il peut rester lui-même, quel que soit le sort que le hasard des circonstances lui impose. Qu'il soit ici ou là, qu'il entre dans telle ou telle combinaison, peu lui importe : rien de changé à sa définition. Un savant, dans une phrase fameuse, a bien caractérisé cette indifférence absolue de l'atome pour ses propres situations et pour les rôles qui lui sont assignés. Il peut avoir une fortune quel-

conque ; sa biographie, pourrait-on dire, est absolument indéterminée. Mais ne possède-t-il pourtant pas déjà une règle tracée d'avance, et n'est-il pas astreint par sa nature à une certaine condition ? Oui, et cette condition, c'est d'être lui-même. L'atome peut servir à n'importe quoi, mais non pas être n'importe lequel. On peut le suivre dans toutes les combinaisons où il entre ; le regard peut l'accompagner dans tous les événements de sa vie hasardeuse. Il s'impose donc à lui-même une loi, celle de ne pas sortir des limites de sa propre individualité ; ce qu'il a d'inné, c'est lui-même. Cette innéité est, à coup sûr, la plus pauvre de toutes, mais elle est pourtant réelle. L'atome échappe donc à la pure matérialité, et devient l'analogue de l'esprit.

Aussi peut-on dire justement qu'une doctrine qui explique le monde par les atomes n'est pas un pur matérialisme, mais est plutôt un spiritualisme en voie de formation. Du moment que l'on admet une première concentration de l'existence, une réflexion de l'être sur lui-même, une législation préconçue consubstantielle à ce qu'elle régit, on abandonne les principes fondamentaux du matérialisme. Ce dernier, de son point de vue propre, prétend qu'aucun être n'a de loi intime, et que tout dans l'existence s'explique par le milieu. Or si l'atome, bien que son histoire soit explicable par les conditions où il se trouve successivement placé, a pourtant une réalité définie indépendante du milieu, s'il possède par là une sorte d'autonomie et se dicte à lui-même ses conditions

d'existence, il échappe évidemment à la définition matérialiste de l'Être. L'atomisme est donc un progrès sur le matérialisme : il introduit dans le flux continu de la matière un élément de détermination et de réalité stable ; il immobilise un point dans le mouvement universel. Et si l'on admet ce premier point fixe, pourquoi s'y arrêter ? pourquoi ne pas suivre la marche naturelle de l'esprit, et ne pas épuiser les conséquences du principe qu'on a implicitement posé ? L'atomisme bien interprété semble donc conduire nécessairement au spiritualisme : car les seules raisons que nous ayons d'accorder une réalité à l'atome, sont aussi celles que nous avons de définir l'existence en général par l'unité individuelle et par l'innéité de la loi. Ainsi, nous pouvons dès à présent établir que le matérialisme ne peut se constituer d'une façon conséquente qu'en niant toute espèce de réalité définie, et que la notion d'atome dépasse forcément celle de matière. Cette remarque faite, continuons à suivre les progrès des lois intimes dans les êtres avec l'accroissement de la complexité dans les phénomènes.

L'innéité de l'atome est réelle, mais aussi limitée que possible, puisqu'elle ne fait que fonder la possibilité d'une histoire, sans en produire aucun événement ; il faut, pour trouver une autonomie véritable et des êtres qui s'engendrent en vertu de leur propre notion, arriver à l'espèce vivante et à l'évolution organique. Dans ce cas, en effet, nous avons incontestablement l'exemple d'un être ayant sa loi

propre, et se développant indépendamment des conditions qui l'entourent. Tout embryon suit une courbe d'évolution absolument déterminée par l'espèce à laquelle il appartient, nullement par le milieu physico-chimique dans lequel il s'accroît. Sans doute il ne faut pas supposer, pour expliquer cette évolution, une activité distincte des forces ambiantes ; il n'y a pas dans l'embryon de principe inné ; les mouvements intestins que le germe fécondé recèle sont suffisants, combinés avec les mouvements extérieurs qui viennent les modifier, pour engendrer mécaniquement toute la série des états par où passe l'être en voie de développement. Mais il n'en est pas moins vrai que cet être évolue en vertu d'une loi préconçue, et qu'il a son histoire écrite en lui-même. La succession des formes qu'il prendra peut se lire d'avance dans le nom de son espèce. L'embryon tire donc véritablement ses événements de son propre fond ; il est ce qu'il doit être, non ce que le font les circonstances : c'est déjà un esprit, en ce sens qu'il obéit à une loi qu'il ne se fait pas, si l'on veut, à lui-même, mais qui du moins s'identifie avec sa propre existence.

Maintenant, comment comprendre une telle indépendance sans admettre une dérogation aux lois mécaniques de l'univers ? Il n'est pour cela qu'un moyen : c'est de supposer que les états successifs de l'embryon sont les reproductions nécessaires, en vertu de l'hérédité, d'états personnels et contingents ayant fait partie de la vie des ancêtres. L'embryon

reproduit en abrégé, dans son développement déterminé, l'histoire de sa lignée ancestrale. Par conséquent, ce qui pour les parents a été fait accidentel, événement imposé par les circonstances, chose fatale en un mot, devient pour le descendant fait nécessaire, événement préordonné, chose spontanée. La vie des parents, produit d'une réaction incessante entre leurs dispositions acquises et le milieu, et qui par suite ne leur a appartenu qu'à demi, se transforme chez le descendant en possession complète de soi-même, en vie intime et spirituelle. Les dépendances physiologiques de l'individu se transforment donc, par le mécanisme de l'hérédité, en indépendances morphologiques pour l'espèce. De cette façon, en remontant jusqu'aux origines premières de la vie, on arrive à faire sortir de la pure matière, c'est-à-dire du déterminisme extrinsèque, une liberté progressive et un déterminisme de plus en plus intrinsèque. L'innéité augmente à mesure que la vie se propage et se complique, et l'histoire des organismes est celle des triomphes successifs de l'esprit.

La même indépendance se retrouve encore dans l'individu quand, parvenu à l'état adulte, il mène une vie propre et se distingue de l'espèce. Il ne faut pas croire, en effet, que la nécessité du développement cesse à ce moment, et fasse place à une contingence qui livre absolument l'être aux caprices des circonstances. La forme que l'être conserve intégralement pendant tout le cours de sa vie, la nature de ses

tissus, qui lui est spéciale bien qu'il s'entretienne avec les éléments communs, sont les preuves manifestes du contraire. L'être, tant qu'il vit, continue à s'engendrer lui-même, à se soustraire à l'empire du milieu, à se maintenir dans son type préformé. Le déterminisme de l'espèce agit donc toujours en lui, et par là le délivre d'un assujettissement absolu aux conditions.

Ce que nous venons de dire de l'évolution corporelle du vivant n'est pas moins vrai de son développement psychique. L'animal n'est pas le simple reflet du milieu actuel ; il n'obéit pas fatalement aux impulsions du dehors, aux suggestions extrinsèques. Grâce à l'instinct, il peut choisir et opérer un départ entre elles ; il porte la règle de ses actions en lui, et cela d'une façon presque aussi déterminée que la loi de son accroissement et de sa nutrition. Gardons-nous d'ailleurs d'appeler à nous, pour expliquer cette nouvelle autonomie, une force instinctive spéciale. L'instinct n'est que la répétition machinale des actions individuelles des ancêtres ; ce qui a été imposé à ceux-ci par les conditions et n'a été pour eux qu'une fatalité externe, devient pour le descendant un motif interne, une raison d'agir que les conditions ne nécessitent pas et parfois même ne suggèrent pas. L'hérédité est donc, au point de vue de l'esprit comme à celui du corps, un mécanisme producteur de liberté, un procédé de la nature pour faire sortir l'indépendance de la servitude, et pour amener l'existence, des conditions purement matérielles dans lesquelles

elle était d'abord donnée, à des conditions spirituelles, à l'autonomie de la conscience.

L'hérédité, du reste, n'est pas le seul moyen qui contribue à donner au vivant une personnalité relative. La disposition des organes et l'agencement des parties, bien que ce soient aussi les produits du mécanisme universel, concourent à augmenter chez les êtres la part de la liberté, et à les affranchir des fatalités étrangères. C'est ainsi que l'existence de ce milieu intérieur, sur lequel un savant illustre a tant insisté, et qui crée au vivant une sorte de petit monde à part au sein du cosmos, contribue puissamment à faire de lui une monade indépendante, à lui donner une activité spontanée, tout en laissant subsister les droits du déterminisme externe. Cet intermédiaire placé entre le vivant et les choses, cette sorte d'enveloppe à travers laquelle elles agissent sur lui, le préserve d'une influence trop immédiate et lui laisse une certaine latitude. Aussi, bien qu'il soit soumis, comme tous les êtres, aux conditions où il se trouve, le vivant en possession d'un tel mécanisme devient-il relativement libre, parce que ces conditions se confondent partiellement avec lui et s'incorporent à sa substance. L'autonomie de l'existence peut donc progresser indéfiniment sans que les lois générales du monde subissent la moindre violation ; l'individualité se réalise de plus en plus sans que l'unité cosmique en souffre, et les mécanismes se superposent aux mécanismes, augmentant l'intériorité et l'innéité dans les êtres.

Le système nerveux, qui est, suivant l'expression d'un grand naturaliste, l'être tout entier, est encore une nouvelle condition d'indépendance. La fonction de ce système est, en effet, d'établir un équilibre perpétuel entre l'être et le milieu. Grâce à lui, l'individu n'est plus livré à tous les changements de conditions qui l'assiègent ; il peut, dans les circonstances les plus diverses, conserver son intégrité. Il est toujours le produit du milieu, mais produit indirect et constant ; au lieu d'être, comme l'atome, livré à tous les hasards et sujet à toutes les oscillations, il peut maintenir son individualité en dépit des modifications extérieures, et vivre en les ignorant. Ainsi, par une série bien disposée de procédés, les conditions tendent d'elles-mêmes à produire des êtres qui s'affranchissent de leurs fatalités, et qui s'identifient de plus en plus avec leur propre histoire. Le progrès de l'organisation engendre celui de la spiritualité, et l'existence, d'abord toute étalée et toute projetée au dehors, se ramène sur elle-même et se rapproche de plus en plus du pur dynamisme de la conscience.

Mais l'esprit n'apparaît véritablement avec tous ses caractères que du jour où les conditions ont rendu possible la naissance d'une conscience proprement dite, d'un moi personnel. Sans doute, dès l'heure où le plus simple des organismes s'est formé dans les océans primitifs, la matérialité a été vaincue et le triomphe de l'esprit a commencé ; mais cet esprit n'a acquis toute sa réalité que quand il a pu lui-même se comprendre et se retrouver dans les choses qui

l'entouraient. En effet, les libertés dont nous avons parlé jusqu'ici étaient incomplètes et relatives : le développement, l'instinct, l'organisation, tout cela assure bien à l'être l'indépendance vis-à-vis de l'extérieur, mais non vis-à-vis de lui-même ; et si, d'un certain point de vue, ce sont des libertés, d'un autre point de vue on peut les appeler des fatalités, car elles enferment l'être dans des bornes infranchissables et lui ôtent l'initiative consciente. Pour que la liberté se constitue décidément, il faut que l'être trouve en lui-même, non seulement des types déterminés d'action, mais une infinité de possibles entre lesquels il puisse faire un choix spontané ; il faut qu'il devienne capable de réfléchir, de comparer, de juger ; il faut, en un mot, qu'il puise dans son milieu intérieur non seulement la forme, mais encore la matière de sa propre vie.

Or cela n'est possible que si les idées provenant du dehors trouvent un organe prêt à les conserver, à les élaborer, à les reproduire indépendamment d'excitations externes directes. C'est ce qui se produit par la complication progressive de l'organe cérébral, et par l'addition, au système de la vie de relation, d'un nouvel organe ayant pour fonction, non plus de donner à la vie une forme indépendante, mais de fournir à l'esprit une matière toute faite. C'est cette fonction surrogatoire, cette superposition, aux mécanismes ayant pour but le maintien de la vie, d'un mécanisme destiné à l'entretien de la pensée, qui permettent l'apparition de la liberté : et c'est chez

l'homme qu'un tel mécanisme acquiert tout son développement, en même temps que la liberté s'affirme avec toute sa force. Sans doute la liberté existe en germe chez les animaux, et l'on ne saurait leur refuser, quand ce ne serait que pour nous les donner à nous-mêmes, la réflexion et le libre choix ; mais ces facultés sont chez eux trop bornées, trop assujetties à l'instinct, pour donner lieu à des manifestations évidentes. L'animal ne vit sur son propre fond que quant à l'instinct ; les actes étrangers à celui-ci que nous lui voyons accomplir sont plutôt des fatalités extérieures que des effets d'une libre décision. L'homme raisonnable, au contraire, qui trouve dans sa propre pensée un aliment suffisant pour sa vie intellectuelle tout entière, l'homme à qui sa conscience fournit constamment des motifs d'agir et suggère sans cesse des idées, sans qu'il ait besoin d'aller les chercher hors de lui, l'homme qui réfléchit, en un mot, est vraiment un être autonome, ne demandant qu'à lui-même les éléments de sa vie et les matériaux de son histoire. La réflexion, le jugement, la délibération, sont donc les derniers moyens dont la nature se sert pour donner à l'être toute l'indépendance possible, et le rendre conforme à la définition de l'esprit. Partie de conditions purement matérielles, où elle était étrangère à elle même et où tous ses événements lui étaient adventices, l'existence s'est peu à peu élevée, par une série de mécanismes appropriés, jusqu'à l'intériorité complète de la forme, jusqu'à l'innéité totale de la loi.

Et elle n'a pas besoin, pour accomplir ce progrès ultime, de déroger à ses lois générales et de créer des empires dans son empire. Car la pensée est certainement soumise à des lois tout aussi déterminées que les autres phénomènes ; l'homme qui réfléchit, qui délibère et se décide, n'est pas moins le produit indirect du milieu que l'atome ballotté d'un point à l'autre de l'espace. Mais ce milieu lui est devenu intérieur, et la loi qu'il suit se confond avec son existence : bien plus, il la crée, il la choisit librement. L'homme est libre, en effet, de se donner telle loi qu'il lui plaît, il s'impose à lui-même ses motifs. Qu'importe qu'au moment où il choisit sa loi, elle lui soit dictée par l'état présent de son esprit ? Qu'importe qu'elle résulte de son caractère, ou d'un idéal qu'il conçoit forcément ? Puisque les motifs qui le déterminent à s'attacher à telle loi, à adopter telle règle, sont puisés dans sa propre pensée, ne faut-il pas dire qu'en y adhérant, il fait acte de liberté ?

Ainsi, en trouvant en lui-même des idées directrices, en concevant des lois qu'il peut faire siennes, l'homme acquiert la véritable autonomie. Il se fait lui-même ce qu'il est ; il est complètement émancipé des circonstances, complètement inné à lui-même. Ni le déterminisme du caractère, ni celui de la lutte intérieure des motifs, déterminismes qu'il faut absolument admettre pour ne pas briser l'unité du monde, ne sont des obstacles effectifs à la réalisation de la liberté. La nature a produit un être capable de trouver, par une simple réflexion sur lui-même, un nombre

infini d'idées et de combinaisons d'idées, que le monde extérieur serait impuissant à lui fournir actuellement, un être dont l'activité tout entière peut être déterminée par la prédominance de l'une ou de l'autre de ces idées, dont la loi historique a pour fondement l'actualité même de son existence subjective, dont le développement est réglé par les éléments mêmes de ce développement : que veut-on de plus pour appeler cet être un esprit ? Lui contestera-t-on son nom légitime, parce qu'il s'est produit naturellement, et qu'on peut retrouver dans les circonstances antérieures les matériaux de sa formation ? Peu importe qu'il y ait un déterminisme de la liberté, pourvu qu'il y ait liberté, c'est-à-dire autonomie subjective et affranchissement du milieu actuel.

La réflexion, la production des idées en nombre infini, la combinaison illimitée de ces idées, la délibération qui en résulte, voilà donc ce qui concourt à constituer l'être spirituel, tout entier en lui et par lui, et qui se confond avec sa propre histoire, puisque les principes directeurs de cette histoire en sont en même temps des événements. La matière est complètement vaincue dans l'homme, et l'esprit triomphe absolument : celui qui, renfermé en lui-même, inconscient du monde qui l'entoure, trouve dans sa pensée un aliment sans cesse renouvelé, celui-là réalise pleinement l'idéal de l'existence interne et innée, et nous montre l'esprit en acte.

Il est possible, nous le voyons, en respectant le mécanisme universel, de concevoir le monde confor-

mément aux principes du spiritualisme, et d'y retrouver, vivante et sensible, la réalité individuelle dont ce système fait le type nécessaire des choses. Cette réalité, elle existe en fait : c'est le moi, c'est la personne, c'est l'esprit de chacun de nous. Et elle se retrouve, à l'état élémentaire, dans toute la nature, dans le vivant, dans la chose, dans l'atome. Partout où il y a une existence non complètement réductible au pur devenir, et dépassant, de si peu que ce soit, l'actualité fugitive du phénomène, partout où il y a une loi spéciale ou du moins une synthèse particulière des lois générales, il y a un être nouveau. L'existence peut donc se définir par la loi, et l'on peut reconnaître autant d'êtres que de lois. A ce compte, chaque atome est un être, parce que chaque atome a une forme propre d'existence ; chaque espèce est un être, parce que chacune a son évolution prédéterminée ; chaque vivant est un être, en tant qu'il se distingue du type spécifique et se donne une histoire propre ; chaque personne surtout est un être, en tant que capable de raison et de réflexion. Partout où il n'y a qu'une loi, il n'y a qu'un être, et il y a plusieurs êtres là où il y a plusieurs lois.

Ainsi la loi définit l'existence, et la forme, ou le phénomène, n'est que l'élément de celle-là. La loi est une unité d'un genre supérieur, une intimité plus complète que la forme. Si donc l'existence est plus vraie dans la loi que dans la forme, si le groupement des phénomènes en lois est un progrès sur l'intégration de la matière en phénomènes, nous devons sup-

poser que toutes les lois individuelles s'unissent en une seule pour constituer l'Être universel. La hiérarchie des formés et des lois n'est dès lors que l'expression de l'unité synthétique du Tout, et cette unité synthétique n'est elle-même que l'effet du caractère idéal de ce Tout. L'Être infini, c'est la loi suprême, la forme des formes, ce qui, absolument, doit être. Le réel se trouve donc subordonné à l'idéal; la nécessité physique devient dépendante de la nécessité morale, et le devoir est le moteur de l'activité universelle : toutes les existences contingentes constituent dans l'absolu une unité indissoluble, identique au Bien suprême.

Comment alors expliquer la disconvenance du réel et de l'idéal, la disproportion de l'ordre phénoménal et de l'ordre moral? Il faut supposer, pour ne pas briser l'unité de l'existence, ni ôter tout support idéal au réel, en même temps que toute réalité à l'idéal, que l'ordre absolu est profondément distinct de l'ordre phénoménal, que les choses nous apparaissant dans le temps et dans l'espace sont reliées, au fond, par des rapports d'un autre genre. La véritable hiérarchie des choses doit être leur détermination quant au bien, et cela, parce que cette détermination est identique à leur existence même. Si, en effet, le fondement de l'être est la loi, l'être a d'autant plus de réalité qu'il se rattache plus étroitement à la loi suprême. Le degré d'existence d'une chose enveloppe donc nécessairement sa situation vis-à-vis du bien; ce qui le fait être n'est pas diffé-

rent de ce qui le qualifie au point de vue moral ; sa cause efficiente est identique à sa cause finale. Le temps et l'espace sont, par suite, des ordres subjectifs par lesquels nous nous représentons des réalités qui en sont indépendantes. Les choses ne sont ni successives ni juxtaposées : leur véritable ordre est le bien universel par rapport auquel elles sont coordonnées, et dont elles expriment chacune un point de vue ; leur support commun et leur cause suprême, c'est la loi des lois ou le devoir absolu. L'unité de l'Être n'est donc pas l'unité analytique du substrat matériel, c'est l'unité synthétique, active et formelle, de la cause finale ; ce qui fait des choses un seul monde et fonde l'univers en raison, ce n'est pas la nécessité physique qui entraîne les existences dans un perpétuel devenir, sans permettre à aucune de se constituer définitivement ; c'est la nécessité morale qui les groupe autour de la perfection absolue, et qui donne à chacune le degré de réalité qu'elle comporte comme expression de cette perfection. La loi naturelle est l'image, développée dans le temps et l'espace, et par suite défigurée, d'une loi morale éternelle ; et le véritable univers doit être conçu comme un ensemble hiérarchique de formes et de lois convergeant vers un idéal suprême, qu'elles réalisent tout en dérivant de lui.

Telle est, dans son essence, la conception spiritualiste du monde. On voit que cette conception peut s'établir sans porter atteinte au mécanisme universel, et par conséquent sans contredire la théorie unitaire. Nous n'avons pas eu recours une seule fois, dans tout

cet exposé, à un principe spécial qui brise l'unité de l'existence et restreigne l'application des lois générales ; nous avons pu, en laissant au déterminisme tous ses droits, faire sortir de la réalité, donnée d'abord dans des conditions matérielles, une existence identique à l'esprit ; nous avons pu conserver les traits fondamentaux du spiritualisme d'Aristote et de Leibnitz, définir l'Être par la forme et la loi, par l'intériorité et l'innéité, absorber le mouvement dans la force, et celle-ci dans le bien. Nous n'avons rejeté de ce grand système que les superfétations inutiles et les emprunts faits à des théories opposées ; mais tous ses caractères propres et toutes ses conséquences légitimes, la subordination de l'ordre phénoménal à l'ordre moral, l'identification de l'existence à la finalité, la réduction du fait à l'idée, ont pu être maintenus, de telle sorte que nous avons constitué, au moins en apparence, un monisme spiritualiste. Reste maintenant à savoir si la compatibilité du spiritualisme avec la formule du Savoir résiste jusqu'au bout à l'analyse, si ce système, complètement développé, ne tend pas à détruire la vérité, si son accord avec le postulat suprême de la raison est autre chose qu'une apparence. C'est ce que nous examinerons dans la suite de notre travail ; occupons-nous maintenant à exposer, également dans le sens du monisme, la conception rivale, ou le matérialisme.

CHAPITRE III

LE MATÉRIALISME

Le matérialisme est la théorie qui absorbe complètement les existences contingentes dans leurs conditions, et qui n'accorde de réalité qu'à l'ensemble de toutes les conditions, ou au mouvement universel. Étant donné le milieu amorphè, et les formes naissant dans ce milieu, que nous fournit la connaissance positive, le matérialisme ne voit dans celles-ci que de simples résultantes, des effets sans réalité propre, et érige celui-là en absolu. La matière pure du monde, ou le devenir indéterminé sur lequel les êtres se dessinent passagèrement, est la vraie définition de l'Être unique : la force provient du mouvement, le défini n'est que le phénomène de l'indéfini, l'intelligence et l'intelligibilité dérivent d'une chose qui les exclut radicalement d'elle-même, en tant que substrat nou-

ménal. Telle est, essentiellement, la théorie matérialiste : voyons comment de semblables prémisses permettent de concevoir le monde.

Que deviendront d'abord les phénomènes, et comment le fait devra-t-il se définir ? Nous serons évidemment forcés de le considérer comme une pure abstraction, et de lui refuser toute individualité distincte. Soit, en effet, le plus simple des phénomènes, ou le mouvement. Est-il légitime d'admettre positivement l'existence de tel ou tel mouvement, c'est-à-dire de telle ou telle détermination de l'universelle mobilité ? Non, car si de pareilles déterminations existaient, elles auraient des limites dans le temps, elles commenceraient et finiraient. Or, dans le vrai, un mouvement ne commence ni ne se termine jamais ; il est toujours la suite d'un mouvement précédent, et l'antécédent d'un mouvement subséquent. Nous disons qu'il commence, quand il nous apparaît comme forme déterminée du devenir, qu'il cesse, quand il échappe d'une façon ou d'une autre à notre observation : mais ce n'est là qu'un point de vue du sujet. Il est impossible d'établir des lignes de démarcation réelles entre les diverses phases du mouvement ; il n'y a jamais de repos dans la nature. Les choses se précipitent dans le vide qui se creuse à chaque instant devant elles ; elles s'absorbent sans relâche dans l'indétermination de la nécessité pure ; c'est seulement par abstraction que nous marquons des points d'arrêt dans les séries que nous considérons. Nous définissons la durée des choses par le temps pendant

lequel nous les observons ; mais leur continuité dans la nature est absolue, et un mouvement occupant une place déterminée dans le temps est un pur objet d'imagination.

Il en est de même des déterminations spatiales. Il n'y a point, à proprement parler, de séries de phénomènes, de courbes positives du mouvement. Pendant que nous considérons tel mouvement et que nous lui prêtons ainsi la réalité, il s'en produit un autre, à côté, que nous ne voyons pas et qui se confond avec le premier. Tous les mouvements réagissent réciproquement, se fondent les uns dans les autres, et l'intelligence, en s'appliquant successivement à eux, les dépouille de leur solidarité substantielle. La véritable existence d'un mouvement ne consiste donc pas dans son unité synthétique, dans sa distinction d'avec les autres mouvements, car cette unité et cette distinction sont de simples vues de l'esprit : elle consiste, au contraire, dans son absolue continuité avec ceux qui l'entourent, dans sa fusion complète avec le milieu. Chaque mouvement, en un mot, n'existe que par et dans les autres mouvements ; la monade phénoménale n'a de réalité que pour l'entendement ; elle n'est que l'ensemble des conditions ramené par l'esprit à l'unité d'une forme intelligible : l'existence naturelle des choses est identique à celle de leurs conditions. Le seul être proprement dit, c'est donc l'ensemble illimité de toutes les conditions, des rapports indéfiniment extensibles que les choses soutiennent les unes avec les autres. A mesure que l'existence semble

échapper à notre prise et se dépouiller de toute vérité, elle devient au contraire plus réelle et plus complète, et l'absolu ne peut répondre qu'à la plus abstraite de nos idées, à celle de matière pure. Loin que la Pensée, en considérant des unités de plus en plus définies, se rapproche de la réalité suprême, elle ne fait que s'en éloigner, et le plus complexe des phénomènes est la moins véritable des existences.

Ainsi, le simple mouvement, considéré en dehors de son infinité, est déjà une entité intellectuelle ; à plus forte raison cette forme plus compliquée du mouvement qui constitue l'activité vitale sera-t-elle un être de raison. Qu'est-ce que cette prétendue unité que nous croyons constater dans le phénomène physiologique ? Y a-t-il là, en fait, concentration de mouvement et synthèse véritable ? Nullement ; cette unification imaginaire que nous voulons trouver dans les réactions vitales provient de ce que nous ne voyons qu'une partie de leurs effets, et que nous en considérons les résultats d'une façon abstraite. Le phénomène physiologique, si on l'examine dans sa forme et indépendamment des conditions où il se produit, semble constituer une unité supérieure à celle du pur mouvement ; mais comme il n'est pas effectivement séparable de ces conditions, et comme nous devons, pour en avoir une image exacte, le considérer dans ses rapports avec le milieu, son unité prétendue se réduit à une illusion de l'observation. Toujours, en effet, le phénomène principal est accompagné de phénomènes secondaires qui le conti-

nuent de tous les côtés, et dans lesquels s'efface sa forme individuelle. L'effet produit, vu dans sa totalité, ne renferme donc pas une unité supérieure à celle de la cause productrice, c'est-à-dire de l'excitation extra-organique qui l'a provoqué. Il y a tout aussi bien, dans le fait vital, dissipation de mouvement qu'intégration de force, et si nous croyons y voir un progrès vers l'harmonie, c'est que nous ne nous attachons qu'à une partie du fait, et non à l'ensemble. On ne perçoit l'unité sur un point donné qu'en faisant abstraction de la diversité ambiante. Les phénomènes constituent un réseau inextricable, dont toutes les parties se tiennent d'une façon indissoluble ; ou, pour mieux dire, il n'y a point de parties, il n'y a qu'un ensemble absolument continu, et c'est la conscience seule qui introduit, dans cette continuité et cette dispersion matérielles, la distinction des formes et la coordination des faits.

Mais alors la conscience, au moins, ne sera-t-elle point le refuge de l'unité réelle, et ne faudra-t-il pas voir dans les phénomènes psychologiques un exemple unique, mais incontestable, d'une convergence et d'une synthèse effectives ? On peut admettre, à la rigueur, que tout, dans la nature extérieure, se fait d'une manière absolument continue, et qu'aucune forme distincte ne vient se dessiner sur le fond homogène du tableau ; il n'est point contradictoire que l'intelligible soit créé par l'intelligence : mais l'intelligence elle-même se revêt alors des caractères de l'intelligible, et il faut, en tout cas, admettre l'unité

dans le sens et dans la raison. On est donc forcé de reconnaître qu'il se constitue, dans la trame des événements, des synthèses réelles, que toute concentration n'est pas en même temps dissipation, et que le conditionné arrive, au moins une fois, à se distinguer des conditions. En un mot, la forme pensable peut être niée, mais non la forme pensante. L'unité dynamique des faits de conscience s'impose donc absolument, et le matérialisme semble forcé de s'arrêter devant cet obstacle.

Il n'en est rien cependant : l'unité psychologique elle-même peut être conçue comme une fiction sans vérité. En effet, est-il exact de prétendre que la conscience nous fasse voir en nous-mêmes des formes distinctes, et que ses états soient choses nettement délimitées ? En aucune façon : l'unité des faits de conscience n'est qu'approximative, et rien n'est plus incertain que leurs contours. Il n'y a pas, au vrai, de phénomènes psychologiques isolés, ayant chacun une individualité propre. C'est par la réflexion, aidée du langage, que nous attribuons à nos états internes une fixité arbitraire, et que nous morcelons la vie flottante de l'esprit en portions indépendantes et en actes déterminés. Ce que nous sentons en nous d'une façon directe n'est qu'un sentiment confus où la conscience s'ignore elle-même, et ne se distingue pas de son contraire. La pensée réfléchie peut s'attribuer des états définis, assigner à ses modes passés des positions particulières dans l'histoire du moi ; mais rien de pareil n'existe en fait. Lorsqu'après avoir éprouvé

une impression, je réfléchis sur ce phénomène, je puis lui conférer la simplicité et la distinction formelle ; mais au moment où il s'est produit, savais-je s'il était simple ? Sentais-je son unité indépendante ? Se produisait-il en moi un phénomène, ou s'en produisait-il plusieurs ? Quand tel état de conscience commence-t-il ou cesse-t-il ? Combien s'en produit-il dans un laps de temps donné ? Que sais-je au juste de moi-même ? A quel degré suis-je moi-même ? Autant de questions qui semblent vides de sens, tant il est impossible d'y répondre, et qui pourtant devraient comporter des solutions précises, si les faits psychologiques étaient uns et simples. La réalité formelle des modes successifs du moi semble donc être, comme l'unité générale de ce moi, un simple produit de la mémoire, aidée par l'artifice des mots.

Ce sont, en effet, le souvenir et le langage qui, en nous présentant à nouveau tels ou tels éléments de nos états passés, et en donnant à ces portions de notre existence une fixité et une unité factices, nous font considérer nos propres manières d'être comme constituant véritablement des formes individuelles, et comme se différenciant, soit les unes des autres, soit des conditions ambiantes. C'est le mot, pourrait-on dire, qui introduit la forme dans le monde ; c'est lui qui donne aux choses la réalité concrète et l'existence définie ; et le monde intelligible n'est pas autre chose que le monde de la parole. Mais ce monde imaginaire lui-même est bien moins précis dans notre esprit que nous ne semblons le supposer, et les sym-

boles des choses qu'il nous offre, même dans leur subjectivité, manquent de rigueur et de stabilité : de telle sorte que l'univers, même pensé et parlé, ne peut échapper au mouvement et trouver le repos. Car les mots ne réveillent dans notre intelligence que des idées confuses, mobiles et indistinctes ; ils ne nous suggèrent que des formes vagues, des signes indécis ; ils n'évoquent que des fantômes. Au moment même où nous parlons d'unité et de forme, savons-nous au juste ce que nous entendons par ces mots ? Comment nous représentons-nous les idées qu'ils désignent ? Personne sans doute ne se les figure d'une façon constante, et chaque homme s'en fait une image particulière. Le monde de la parole est donc lui-même un monde inexact et chancelant : la conscience est chose flottante, toujours suspendue entre plusieurs idées qui ne s'affirment jamais sans conteste ; elle ne peut se fixer, s'assigner une place définie dans l'existence, elle est un perpétuel devenir. Il faut donc bannir toutes ces notions sans valeur de notre conception des choses, et n'accorder d'existence vraie qu'à l'universelle continuité, au conditionnement infini. Supprimons décidément la forme pour ne laisser subsister que la matière, et ne voyons dans ce que nous appelons faits et phénomènes que les moments, sans réalité propre, d'une nécessité indistincte située au-dessous de toute pensée.

Si des phénomènes nous passons à ce qu'on nomme des êtres, des conclusions analogues s'imposeront à nous. L'atome, d'abord, peut-il être considéré comme

une existence indépendante ? Le matérialisme conséquent ne saurait l'accorder. C'est une erreur, comme nous l'avons déjà montré, que d'identifier l'atomisme à cette philosophie. Toute doctrine qui admet une réalité définie, qui donne l'existence à une chose pensable, n'est plus matérialiste : elle soustrait un élément à la mobilité universelle ; elle isole un être dans la continuité du milieu ; elle proclame la chose distincte des conditions. Le matérialisme doit supprimer toute réalité pouvant former l'objet adéquat d'un concept, et par conséquent rejeter l'atome, qui est une forme intelligible. Dès lors, le mot d'atome ne fera plus que désigner les points fixes que nous sommes obligés de supposer hors de nous, pour donner à nos perceptions un support représentable. L'atome ne peut être qu'un idéal ; c'est une notion semblable à celle d'individu. Ou bien, si l'on veut lui accorder une réalité quelconque, cela ne pourra être que dans un sens tout relatif. Il ne faudra nullement l'admettre à titre de substance éternelle, capable de résister indéfiniment aux efforts destructeurs du milieu : il n'y a rien d'éternel pour le matérialisme que l'éternité elle-même. L'atome sera donc simplement un agrégat de phénomènes plus solide que les autres, un produit dont les conditions d'existence ont une durée particulièrement longue, mais sans qu'on doive accorder à cette durée la véritable infinité. Avant que le monde ait formé un ensemble de réalités offrant quelque prise à l'intelligence et susceptible de constituer des choses, il y a eu sans doute une phase

pendant laquelle la matière s'est trouvée dans un état de dissémination incompatible avec toute existence et inaccessible à toute pensée; quand l'intégration qui a lentement amené le point matériel à se produire aura été remplacée par un mouvement inverse de dissolution, l'atome périra comme il est né, et les éléments des êtres, complètement dissociés, s'identifieront de nouveau avec le devenir amorphe et les conditions infécondes. Telle est la seule façon dont le matérialisme puisse concevoir l'atome, s'il veut lui laisser quelque vérité hors de l'imagination; mais il est incontestablement plus conforme à ses principes de ne pas s'avancer jusqu'à un tel point de vue, et de réduire l'atome au rôle d'hypothèse subjective.

L'individu vivant saurait encore moins mériter le nom d'être aux yeux du matérialisme. Considérons ce qu'on appelle de ce nom depuis la première apparition du germe jusqu'au moment de la mort : en quoi cette suite plus ou moins définie de phénomènes se différencie-t-elle de ce qui l'entoure? Tous les états par lesquels passe cet être prétendu sont les résultats nécessaires des conditions et les effets inévitables des circonstances : or, pour qu'il en soit ainsi, il faut qu'il ne se distingue pas substantiellement de ces conditions et de ces circonstances. Quand nous disons : voici l'être, et voilà ses conditions, nous ne faisons que nommer séparément des choses indissolubles, que notre position vis-à-vis d'elles nous engage à concevoir comme distinctes. C'est ainsi que les mouvements intimes, par lesquels l'em-

bryon se développe, sont la suite inséparable des mouvements préexistant dans les parties qui concourent à sa formation. Et il se passe autour de cet embryon bien des phénomènes qui ne contribuent en rien à son développement, bien des faits juxtaposés qui nous échappent à première vue, et qu'un examen spécial peut seul nous révéler : or ces faits pourraient tout aussi bien devenir l'objet de notre attention, et être conçus comme les fins de l'ensemble. Il en est de même pour tous les phénomènes dont l'être vivant est le théâtre : nous ne regardons dans leur totalité donnée que tel effet déterminé, et nous voyons en lui l'unité synthétique ou la forme préconçue du tout, comme si nous n'aurions pas pu, en nous plaçant à un autre point de vue, choisir tel autre effet que nous aurions voulu. En un mot, les êtres et les individus sont de simples produits de notre entendement ; et celui qui veut considérer les choses en dehors de tout artifice subjectif, ne saurait voir l'unité et la fin d'une somme de faits dans tel facteur plutôt que dans tel autre.

La personne morale, le moi, sont encore plus difficiles à définir positivement. Représentons-nous un homme qui réfléchit, qui délibère, qui se détermine : qu'est-ce qui lui appartient en propre dans les phénomènes qui se passent dans son organisme, et qu'est-ce qui dépasse les limites de sa personnalité ? Les mouvements insensibles que l'image des mots, réveillée dans sa mémoire, va susciter dans certains de ses muscles, sont-ils des éléments de son activité

proprement dite ? Qu'on n'invoque pas ici la distinction du subjectif et de l'objectif, pour prétendre que l'unité formelle se trouve précisément dans ce qu'il y a de subjectif dans cet ensemble de faits : car où le sujet commence-t-il au juste, et où l'objet s'arrête-t-il ? De quoi ai-je exactement conscience dans un acte quelconque de pensée ? Combien, parmi les éléments qui composent mes idées complexes, sont aperçus par le moi, et combien ne le sont pas ? Combien, parmi les actions qui se produisent dans mon corps, se révèlent à moi par le sentiment de l'effort, et combien restent totalement hors de la conscience ? Où sont donc cette forme et cette unité qu'on réclame ? Ce n'est jamais qu'en se plaçant à un point de vue déterminé qu'on peut définir un être ou une action, et le point de vue contraire n'est souvent pas moins légitime.

D'ailleurs, même dans cette vue subjective par laquelle nous assignons aux choses tel centre de convergence hypothétique, la précision demandée n'existe pas. Autant de témoins, autant d'interprétations diverses ; chacun voit dans les choses l'effet qui l'intéresse, et rapporte à cet effet tout l'ensemble. Bien plus, chacun de nous, à un moment donné, assigne-t-il à ce qu'il appelle un être une signification bien nette, et aperçoit-il avec des caractères bien précis cette réalité qu'il énonce par un seul signe ? Il n'en est rien : l'unité se trouve dans les mots, non dans les idées, et le même mot peut faire naître toutes sortes d'idées dans le même esprit. Quelle forme, par

exemple, ai-je dans la pensée en disant : moi ? Les éléments idéaux auxquels je pense sont fort multiples et n'ont souvent entre eux que des liens fort lâches. Tantôt je me représente telle partie de mon corps, tantôt telle action passée, tantôt telle action future ; c'est bien moins la perception directe d'une véritable unité présente dans la conscience qui me fait donner un tel nom à certains agrégats de phénomènes, que l'habitude verbale d'appeler ainsi tout ce que je ne puis pas faire entendre aux autres hommes d'une autre façon. Je ne sais donc jamais au juste ce que c'est qu'un être ; toutes mes idées d'êtres, même celle du moi, sont approximatives et flottantes. Nous ne nommons ainsi que des groupes de faits ayant entre eux une certaine ressemblance et susceptibles d'être rapprochés à un certain point de vue ; et si les hommes peuvent généralement s'entendre dans les qualifications qu'ils donnent aux choses, c'est qu'ayant les mêmes organes et les mêmes intérêts, ils voient les choses sous le même angle. Ce qui fait l'unité de la pensée humaine, c'est la ressemblance des hommes les uns avec les autres et la communauté ordinaire de leurs points de vue. Une intelligence différemment constituée pourrait donner des définitions de l'existence tout opposées aux nôtres, voir des conditions où nous voyons des effets, des fins où nous voyons des moyens.

L'être n'est donc pas plus que la forme phénoménale une réalité distincte de l'esprit, une chose en soi. Tout dans la nature est vague et indéterminé :

la Pensée seule y introduit l'ordre et la précision, en isolant les choses les unes des autres, en prenant telle position et en refusant de regarder ce qui apparaît de la position opposée. L'exercice du sens et de l'intelligence n'est qu'une succession d'abstractions : plongés dans un milieu absolument dense et continu, nous y élevons des barrières, nous y traçons des limites ; puis nous érigeons, grâce au langage, ces bornes artificielles en choses absolues, et nous arrivons ainsi à voir dans le monde une juxtaposition de réalités distinctes et d'individus indépendants, alors qu'il n'est qu'un mélange confus et un réseau inextricable d'existences qui se mêlent au point de n'en former qu'une seule. Là donc où il n'y a qu'un Être, l'intelligence nous en montre une infinité ; là où il n'y a qu'une suite continue de conditions, elle nous fait voir des conditionnés discontinus ; là où il n'y a qu'un déterminisme illimité, elle nous offre des contingences limitées. Et il ne faut pas croire, encore une fois, que ce tableau subjectif lui-même possède une précision véritable, et que l'esprit transforme les choses au point de leur donner à ses propres yeux une précision qu'elles n'ont point. C'est par une illusion que nous croyons voir de l'unité, là où en fait nous n'apercevons que multiplicité ; ou plutôt, nous parlons d'unité et nous disons que nous la pensons, mais en réalité nous n'en avons même pas le sentiment intérieur et l'illusion mentale. C'est du bout des lèvres que nous affirmons la forme et l'un ; c'est en paroles que nous sommes une pensée définie,

s'appliquant à des objets définis : au fond, dans la croyance subjective elle-même, tout devient et rien n'est. Nous ne sommes que des lueurs d'intelligence, des éclairs fugitifs de pensée ; et ce caractère indécis de l'entendement n'est que l'effet de l'infinie multiplicité de l'existence, dont la pensée n'est qu'une manifestation passagère.

Une matière absolument amorphe ; une superposition de milieux rigoureusement continus et se déterminant à l'infini ; une opacité parfaite, une plénitude absolue dans la nécessité des lois ; une fuite indéfinie et un écoulement perpétuel de toutes choses ; le fait actuel réduit à un intermédiaire insaisissable entre deux séries juxtaposées de conditions ; nulle place pour l'existence concrète et vivante ; aucune fixité dans la réalité contingente, emportée et brisée qu'elle est par le courant du déterminisme ; impossibilité pour tout être de se constituer subjectivement, et d'arriver à être lui-même, au milieu de tout ce qui n'est pas lui ; dissolution de toute forme définie et absorption de toute détermination intelligible dans l'éternité et l'infinité du devenir : voilà la théorie de l'Être du matérialisme, qui devient ainsi un mobilisme absolu. L'antique Héraclite en avait déjà trouvé la formule : tout coule, c'est-à-dire tout apparaît et devient, rien n'existe. Les choses, en quelque sorte, n'ont pas le temps d'être. Le présent seul est réel, et le présent, sans l'avenir et le passé, n'est rien : qu'y a-t-il donc de vrai dans l'existence ? Le passage lui-même, l'impossibilité de la fixation, la contradiction

de l'être, si l'on appelle de ce nom autre chose que la nécessité pure.

On peut dire que le matérialisme est la doctrine de la substantialité du temps et de l'espace. Que reste-t-il, en effet, du phénomène, après qu'on l'a dépouillé de son unité synthétique et de ce qui le fait lui-même ? Que reste-t-il du mouvement, quand on l'a dégagé de toute force ? Uniquement sa place dans le temps et dans l'espace. Un phénomène existe donc, parce qu'il est coordonné de telle façon par rapport aux autres phénomènes : là est sa raison unique et le seul fondement de sa vérité. Imaginons tout ce que nous pourrions, nous ne parviendrions jamais à assigner aux choses une autre cause que leur situation temporelle et spatiale, sans supposer le temps et l'espace remplis de quelque existence positive, sans feindre quelque force qui s'y manifeste, quelque unité qui s'y concentre. Si l'on est décidé, comme doit l'être le matérialiste, à supprimer tout ce qui n'est pas le pur devenir, il faut ne conserver que le temps et l'espace, c'est-à-dire la matière abstraite ou les conditions universelles, et ne voir l'existence des choses que dans leur détermination quant à ces conditions.

Et si l'espace paraît entaché de subjectivité, rejetons-le pour ne laisser subsister que le temps. C'est donc le temps qui fait la substance des choses, c'est le temps qui est, et lui seul est. Aussi chaque chose occupe-t-elle dans le temps une place absolument déterminée, et qui ne saurait changer sans que la chose elle-même devienne autre. Deux choses qui nous appa-

raissent comme identiques, mais qui sont placées en des moments distincts de la durée, sont essentiellement dissemblables. Il ne se produit jamais deux fois la même chose : rien ne se ressemble, tout est absolument et profondément divers, parce que tout se produit en des points divers du temps. La multiplicité radicale, l'hétérogénéité absolue sont les caractères des choses contingentes ; les similitudes et les analogies que nous leur prêtons sont toutes subjectives : l'unité n'est que l'aspect du multiple, la forme n'est que l'apparence de la matière. Le temps, par contre, est absolument un et continu. Le passé, le présent et l'avenir ne sont pas distincts en lui : ce sont les parties d'une seule et même existence, que nous ne supposons morcelée que par abstraction. L'avenir est portion intégrante du monde au même titre que le passé, car il fait partie du temps, et le temps, c'est tout. Voilà pourquoi il y a mouvement, et mouvement incessant ; voilà pourquoi l'histoire du monde n'est jamais achevée et se déroule sans repos. Si tout se succède, c'est que le temps n'est jamais fini ; c'est qu'il y a toujours une nouvelle existence devant les existences passées ; c'est que l'avenir attire le passé vers lui-même et l'absorbe dans son immensité. L'éternité du temps est donc la vraie cause de la mobilité universelle et l'explication dernière du devenir.

Si la substance des choses, c'est leur condition infiniment extensible, si l'unité du monde n'est pas l'unité synthétique et formelle de la force qui se con-

centre et se ramasse sur elle-même, mais est au contraire l'unité analytique de la matière qui s'étale et se disperse, du mouvement qui se dilate et se raréfie, il s'ensuit que l'existence acquiert plus de vérité et se rapproche de l'absolu, à mesure qu'elle augmente en généralité et en abstraction. Le véritable Être est un suprême abstrait. Dès lors, l'analyse devient l'unique instrument de la connaissance, la seule méthode qui puisse nous mettre en rapport avec la réalité. Tandis que le spiritualisme se plaît à exalter la méthode synthétique, et répète sans cesse que le moyen d'atteindre l'essence des choses, c'est de toujours multiplier les existences par elles-mêmes, d'accumuler toutes les qualités possibles sur un seul point, de faire de tout le possible un seul individu, le matérialisme ne reconnaît comme légitime que le procédé contraire. Il faut toujours, d'après lui, diviser l'existence par elle-même, disperser les qualités sur la plus vaste étendue possible, réduire à l'homogénéité de la quantité et de la loi les formes les plus riches et les faits les plus complexes, faire rentrer l'individualité la plus déterminée dans la généralité la plus vide. Étant donné l'être, trouver son déterminisme; étant donné le concret, trouver l'abstrait qui le conditionne; toujours élargir et toujours appauvrir, voilà le principe de la science et le dernier mot de la philosophie. La cause de l'être étant l'ensemble des conditions, la recherche des conditions se confond avec celle des causes, et toute démarche de l'esprit qui tendrait à dépasser ce point de vue est illégitime.

En résumé, l'objectivité absolue de la substance, l'unité matérielle de l'espace et du temps, l'analyse comme procédé universel d'investigation, tels sont les principes du matérialisme par opposition à ceux du spiritualisme, qui sont la subjectivité infinie de la force, l'unité formelle de l'être, la synthèse comme méthode de la philosophie. Le monde devient, en quelque sorte, un mouvement immobile, un déterminisme sans détermination, un je ne sais quoi qui n'a nulle forme, échappe complètement à la pensée. n'a d'autre réalité que son abstraite infinité. Nulle synthèse effective n'est possible dans un tel monde ; il n'est rempli que tout juste autant qu'il le faut pour donner un sens quelconque à la nécessité, ou plutôt, ce qui le remplit, c'est uniquement le développement de cette nécessité, qui est à elle-même sa propre substance. Un monde qui est, et où pourtant rien n'existe, un univers infini, et pourtant privé de toute fécondité, un enchaînement rigoureux dont le point d'appui est insaisissable, voilà la formule de l'Être pour la théorie matérialiste. Tout ce que nous appelons réalité disparaît dans un torrent que rien n'arrête, et l'existence n'est plus qu'une ligne sans dimension voyageant éternellement et nécessairement dans une infinité vide.

Que le matérialisme soit, à première vue, compatible avec la science, c'est ce qu'il est à peine besoin d'énoncer, puisque, par la façon même dont il comprend l'existence, il l'absorbe entièrement dans son élément connaissable, à savoir les conditions, et la

rend intégralement assimilable au Savoir. N'est-il pas vrai, pourtant, qu'en supprimant toute force et en bannissant la Pensée des choses, le matérialisme aboutit à une conception contradictoire de l'objet et à une théorie de la connaissance destructive de la vérité? Nous examinerons bientôt la première de ces questions. Nous avons actuellement à exposer la conception intermédiaire au spiritualisme et au matérialisme, qui considère ces deux systèmes comme également exclusifs et relatifs l'un à l'autre, et qui regarde l'être et le devenir, la force et le mouvement, comme des termes s'appelant mutuellement, comme des expressions antithétiques et complémentaires d'une seule chose. Cherchant à concilier les deux théories rivales, cette philosophie rapporte les principes opposés sur lesquels elles s'appuient respectivement à une seule réalité, se concentrant comme force en même temps qu'elle se développe comme mouvement, et se manifestant à la fois par la Pensée et par l'Existence. On peut donc l'appeler un monisme panthéiste, puisqu'elle admet, dans l'unité de la substance, une duplicité fondamentale d'attributs. Quand nous l'aurons exposée dans ses traits généraux, nous essaierons de faire voir qu'elle seule donne à l'unité de l'Être son interprétation légitime, à la Nature son véritable nom.

CHAPITRE IV

LE MONISME PANTHÉISTE

Tandis que le spiritualisme considère exclusivement les choses dans leur nature intrinsèque, et le matérialisme, dans le mouvement qui les fait apparaître comme signes des lois générales, le monisme panthéiste les définit à la fois à l'un et à l'autre de ces points de vue, et les conditionne simultanément quant au devenir et quant à l'être. La nécessité pure de la matière, la pleine contingence de la forme, sont pour lui des abstractions dont l'opposition seule est réelle, des éléments corrélatifs qui pénètrent partout les choses, ou plutôt qui les constituent par leur universelle coïncidence. Nulle part, suivant cette philosophie, on ne peut saisir la quantité amorphe et le déterminisme vide que le matérialisme veut ériger en absolus : le mécanisme s'appuie toujours sur un

point concret ; la quantité a toujours pour support une qualité définie. Nulle part non plus on ne voit cette forme parfaite, cette synthèse pleine et entière que réclame le spiritualisme : les existences ne se referment jamais complètement sur elles-mêmes ; il y a toujours une porte ouverte par laquelle le déterminisme extérieur peut pénétrer et reprendre ses droits.

N'est-il pas vrai, en effet, et c'est en cela que le spiritualisme a raison, que la forme intelligible et la concentration sur soi-même se trouvent partout à un degré quelconque ? Peut-on concevoir un monde de pure matière, un univers sans contingence, un réseau de faits non réalisés ? Peut-on imaginer que la simple virtualité puisse donner naissance à la vérité et à la pensée ? Toute chose est donc esprit par le degré quelconque d'intériorité et d'innéité à soi-même qu'elle possède. Mais n'est-il pas légitime, inversement, de dire avec le matérialisme que toute chose est matière par le caractère d'adventicité et d'extériorité qu'elle conserve toujours, si définie et si intime qu'elle soit ? Il est impossible de supposer une forme telle, qu'elle ait perdu toute relation avec l'extérieur, et n'existe plus qu'en elle-même et par elle-même. La matière et la forme, la genèse et l'existence sont donc partout simultanément présentes, et doivent par suite être conçues comme substantiellement identiques, quoique modalement irréductibles.

La force et le mouvement sont pareillement inséparables. Celui-ci, sans la force, est-il chose intelli-

gible ? On sait combien sont vains les efforts du matérialisme pour déduire la seconde du premier. D'un autre côté, une force qui ne se développe pas, qui reste tout entière concentrée en elle-même, et qui n'est pas une transition entre deux mouvements dont elle fait précisément la distinction, est incompréhensible et contradictoire. Les deux principes opposés se trouvent donc invariablement réunis l'un à l'autre : la matière est toute pénétrée d'esprit, l'esprit tout enveloppé de matière.

C'est cette coïncidence nécessaire des deux éléments, jointe à leur irréductibilité phénoménale, qui fait, à un certain point de vue, que la nature est animée et vivante dans toutes ses parties, parce qu'en toutes il y a des traces du principe informant et de la force unifiante. Partout il y a phénomène et manifestation, partout intelligibilité. Et cette intelligibilité, en se multipliant et en se réfléchissant sur elle-même, finit par produire l'intelligence. Car la forme intelligente n'est pas distincte en nature de la forme intelligible, et le sujet qui connaît prend naissance, au sein de l'objet connu, par la synthèse et l'intégration d'éléments semblables à celui-ci. Le sujet est un degré de l'objet, la connaissance, un agrégat de connaissables : si tout est assimilable à l'esprit, c'est que tout contient quelque chose de l'esprit. Comment expliquer autrement l'apparition naturelle de la raison et de la sensibilité dans l'univers ? Comment expliquer la vie de la conscience et les phénomènes du moi, si l'on ne suppose qu'il existe,

dans les matériaux inconscients de la vie organique, un rudiment de ces phénomènes? Sans doute il serait faux de prétendre que tout est conscient dans la nature, mais ce qu'il est légitime d'affirmer, c'est qu'il y a dans toute existence une manière d'être plus ou moins semblable à ce mode défini que nous appelons la conscience, et que la première, par accumulation et condensation, peut à la longue produire le second. Il ne doit donc pas y avoir d'existence absolument dépourvue de conscience, parce qu'il ne peut y avoir d'existence dépourvue de vérité. La force de manifestation, principe du phénomène, doit tout vivifier, et un monde privé de ce principe serait égal au pur néant.

Au point de vue opposé, l'unité de la substance à double attribut fait que le devenir et la matière pénètrent partout l'existence et l'esprit. Peut-on concevoir un fait se produisant tout d'un coup, dans un milieu donné, sans la participation de ce milieu et en dehors des conditions fixées par lui? Peut-on imaginer une réalité qui soit, en quelque sorte, absolue vis-à-vis de celles qui l'entourent, et qui n'ait pas son fondement en elles? Est-ce chose concevable qu'une forme tout entière tournée vers elle-même, n'ayant pas de côté extérieur, et constituant comme une concavité sans convexité? La forme n'est qu'un intermédiaire entre le dedans et le dehors; c'est ce qui isole le donné intrinsèque du donné extrinsèque : sans l'existence de celui-ci, la forme aurait-elle une signification quelconque? L'unité, en

d'autres termes, suppose la diversité; la synthèse ne peut s'exercer que sur une matière analytique, et réduire l'existence à la forme, c'est ôter à cette forme toute vérité. Ainsi, toute spiritualité, toute existence en soi et pour soi doit être étayée par la matérialité, par l'existence hors de soi.

La Nature est donc matière en même temps qu'esprit. Elle est un mélange intime, une union nécessaire et vivante des deux éléments. On peut la concevoir, d'une façon symbolique, comme un esprit qui se développerait en vertu de lois matérielles, ou comme une matière qui serait tenue à toujours réaliser l'esprit. Au vrai, c'est un Être qui n'est ni esprit ni matière, et qui, dans son développement nécessaire, s'appelle du second de ces noms, tandis qu'il revendique le premier pour les produits de ce développement. En un mot, partout dans les choses les deux principes coïncident; partout l'existence répond à la fois à la définition du spiritualisme et à celle du matérialisme; partout il y a présence simultanée de ce qui donne au monde l'unité synthétique des faits, et de ce qui lui donne l'unité analytique des lois.

Maintenant, comment comprendre l'union des deux éléments? Quel sens attribuer à la nécessité de leur coïncidence et à leur inconvertibilité réciproque? Comme nous ne pouvons supposer qu'il y ait là deux principes réellement distincts, ontologiquement séparables quoiqu'effectivement coexistant, et comme nous devons, pour rester fidèles au monisme, les rapporter à un seul substrat, nous n'avons plus, pour expliquer

leur opposition et leur caractère antithétique, qu'un seul parti à prendre : c'est de les considérer comme des principes corrélatifs l'un à l'autre, n'ayant pas d'existence propre l'un en dehors de l'autre, et constituant les faces symétriques et les aspects complémentaires d'une réalité unique.

Cette relativité essentielle des deux éléments est en effet démontrée par l'impossibilité où nous sommes de les concevoir séparément, et par la nécessité qui force l'esprit à enfermer implicitement l'idée de l'un dans l'énoncé même de l'autre. Il n'est pas difficile, par exemple, de faire voir qu'on ne saurait affirmer le mouvement qu'en fonction de la force, qu'on ne saurait penser à l'être qu'en l'opposant au devenir, et inversement. Et pour considérer l'antithèse dans toute sa généralité, peut-on définir l'esprit ou la matière autrement qu'en les différenciant de leur contraire? Penser à l'esprit, c'est conditionner la matière par rapport à autre chose qu'elle; penser à la matière, c'est conditionner l'esprit par rapport à ce qui n'est pas lui. L'un des termes de l'opposition ne peut donc être pensé que relativement au terme opposé, et en rapportant précisément ce second terme à celui qui est l'objet catégorique de l'entendement.

De même, nous est-il possible d'affirmer la nécessité ou la contingence sans les conditionner réciproquement, sans avoir dans l'esprit, quand nous énonçons l'un des termes, les caractères mêmes de son contraire? Nous ne pouvons penser à la nécessité pure que comme étant l'enchaînement régulier de choses

qui se juxtaposent et se succèdent; mais ces choses, qui sont les points d'appui et les fins de la nécessité, sont contingentes dans leur actualité; c'est par rapport à elles qu'il y a nécessité, et c'est leur contingence qui est le fondement de celle-ci : la nécessité implique donc la contingence, et ne saurait être affirmée que relativement à elle. La contingence, à son tour, implique la nécessité : car qu'est-ce que le contingent, sinon ce qui arrive et survient, ce qui est un accident de la nécessité, un élément du déterminisme?

La même analyse s'appliquerait à toutes les formes que l'on peut donner à l'antinomie de l'esprit et de la matière : par là nous sommes autorisés à ne voir dans les termes de cette antinomie que des noms divers d'une seule et même chose. Si donc les principes que nous retrouvons toujours à quelque degré dans l'existence sont inséparables, c'est qu'ils sont les images dédoublées d'un seul modèle. Le spiritualisme et le matérialisme s'appellent l'un l'autre, parce qu'ils sont les expressions corrélatives d'une même vérité, qu'ils traduisent chacun à leur point de vue, et dont ils montrent chacun l'un des côtés; et leur insuffisance, comme doctrines exclusives, apparaît aussitôt qu'analysant les idées sur lesquelles ils reposent, on voit que ces idées s'impliquent mutuellement, et peuvent bien être nommées séparément par un artifice du langage, mais non pensées indépendamment l'une de l'autre. La coïncidence universelle des deux principes est donc l'effet de leur relativité réciproque, qui a elle-même pour cause leur identité fondamentale.

L'union substantielle des deux éléments se manifeste empiriquement par ce fait, qu'il est impossible de marquer d'une façon précise les limites séparant les différentes classes de phénomènes et d'êtres, et de signaler avec exactitude les points où la prédominance de l'un ou de l'autre commence à s'affirmer décidément. L'esprit et la matière, le concret et l'abstrait, pour donner ces noms aux existences où l'un des éléments l'emporte sans conteste sur l'autre et fait notablement prédominer ses caractères propres, se fondent l'un dans l'autre par des transitions insensibles, s'engendrent réciproquement par un devenir incessant, attestant ainsi leur identité fondamentale et leur communauté nouménale. C'est ce qui donne lieu, dans un grand nombre de cas, à des produits qui échappent à toute qualification distincte, et se dérobent à tous les essais de classification. Nous pouvons bien, en effet, quand nous considérons les choses d'une façon générale, et que nous nous arrêtons seulement aux produits les mieux définis, tracer des divisions, en nous fondant sur la plus ou moins grande proportion de l'un ou de l'autre des principes sous une forme quelconque, et ranger approximativement dans ces divisions les objets que nous offre l'univers ; mais il y a un grand nombre de choses qui se refusent à se laisser ainsi classer, qui sortent de tout cadre défini, et où il est impossible d'attribuer la prépondérance à tel ou tel des attributs de la substance.

Ces existences litigieuses, qu'on est forcé d'aban-

donner sur les confins des deux domaines, font que les classes les plus opposées se fondent les unes dans les autres par des gradations insensibles, et ne constituent pas des ensembles nettement caractérisés. Peut-on dire, par exemple, où commence la conscience, où cesse l'inconscient? Nous n'hésitons pas à ranger les objets inorganiques dans la catégorie des êtres inconscients, quoique nous soyons forcés d'admettre que, même dans les mouvements dont ces objets sont animés, il y a quelque chose de semblable à la conscience, et qui par accumulation pourra la produire ; mais l'élément matériel et analytique étant, en eux, incontestablement prépondérant sur l'élément formel et synthétique, leur qualification ne saurait être douteuse. Nos états internes, au contraire, sont rangés sans hésitation dans une catégorie opposée, dont ils fournissent précisément le type, et nous disons que nous sommes des êtres conscients, en nous adjoignant, comme susceptibles de la même dénomination, tous les êtres ayant avec nous une ressemblance organique suffisante. Mais que deviendra la distinction du conscient et de l'inconscient, si nous nous adressons aux animaux inférieurs? La matière organique amorphe ou presque amorphe, où faudra-t-il la placer? Et même en un seul être, où se trouve la ligne de démarcation des deux domaines? Certaines actions, en nous, sont nettement aperçues par la conscience, d'autres lui sont totalement étrangères : mais entre ces deux catégories, n'existe-t-il pas une foule de faits intermédiaires, qui les relient l'une à l'autre,

sans qu'il soit possible de les faire rentrer dans celle-ci ou dans celle-là ?

Soit encore l'opposition du concret et de l'abstrait : nous disons qu'une existence est d'autant plus concrète qu'elle a plus de réalité formelle et constitue une unité plus singulière, et qu'elle est d'autant plus abstraite qu'elle se rapproche davantage des pures conditions et que son individualité se perd plus entièrement dans la généralité des lois. Aussi, bien que tout soit à la fois abstrait et concret, et que les deux éléments se retrouvent partout à un degré quelconque, on peut cependant, suivant qu'une existence offre plus de surface quand on la considère à l'un ou à l'autre point de vue, la ranger dans telle ou telle des classes correspondantes. Mais n'y a-t-il pas bien des existences ambiguës, qui paraissent tenir autant de l'abstrait que du concret, et où l'équilibre des deux principes semble si parfait qu'il est impossible d'en donner une définition non équivoque ? Le moi, comme forme générale des états de conscience, est-il chose abstraite ou concrète ? Le moi de toute la vie peut être considéré comme un abstrait, le moi d'une journée comme un concret : mais entre ces deux manières d'être du moi, que de formes intermédiaires inqualifiables !

Ainsi, on ne peut établir de distinctions précises entre les formes opposées de l'être. Il y a toujours des régions incertaines et des domaines contestés entre les catégories que nous établissons. L'existence n'a donc pas de définition rigoureuse ; le mot être ne

s'applique pas nécessairement à tel ou tel mode, et telle chose peut constituer, soit un être si on la considère en elle-même, soit une somme d'êtres si on l'examine dans ses éléments constitutants, soit une portion d'être si on s'attache à l'existence plus vaste dont elle fait partie. Chaque individu est élément unique et portion par rapport à l'individu supérieur dans lequel il est enveloppé, comme la cellule dans l'organisme, et inversement somme divisible et ensemble par rapport à ses propres éléments constitutants, comme l'organisme vis-à-vis de la cellule. Le mot être peut s'appliquer aussi légitimement aux parties qu'au tout, ou au tout qu'aux parties; il n'y a ni type absolu, ni critère unique de l'existence; l'être est chose relative, flottante et insaisissable; tout est à la fois simple et complexe, unité et somme, et cela, parce que la réalité universelle cachée sous les choses contingentes renferme en elle-même une dualité essentielle d'attributs, et se manifeste en tout par des caractères opposés.

C'est donc par une abstraction de l'esprit que nous supposons des catégories tranchées et des modes absolus. En réalité, les choses se font et se défont par une série de gradations infiniment petites. Et c'est ce qui fait que des qualités nouvelles, tout à fait inattendues, peuvent apparaître soudainement dans le monde. Ces qualités y préexistaient bien, mais à un état de dissémination qui les rendait complètement inappréciables : que par suite de circonstances fa-

vorables, elles viennent à s'accumuler, aussitôt elles se manifesteront clairement, et sembleront de véritables créations, quoiqu'elles ne soient au fond que la continuation des états précédents. Voilà comment la conscience et la raison peuvent naître de ce qui en est en apparence dépourvu. Prenez le mouvement pur d'une part, l'entendement humain de l'autre, il vous sera impossible de reconnaître dans le premier la moindre trace des qualités du second. Représentez-vous toute la série des intermédiaires qui ont amené l'existence, de conditions purement matérielles, jusqu'à la nature de l'esprit : vous comprendrez aussitôt comment ce qui existe à doses infiniment petites dans le mouvement, peut se produire avec éclat dans le moi humain.

Il en est de même pour toute espèce de genèse. Il faut donc toujours, pour se faire une idée juste des choses, et pour les classer dans l'existence, chercher les moyens termes qui les rattachent à des modes antérieurs. Le plus souvent, les transitions sont cachées, et voilà pourquoi les choses nous apparaissent comme si distinctes, comme si opposées ; mais au fond tout est semblable et continu. La pensée, en s'appliquant immédiatement aux choses, ne nous donne que des produits tout faits, des points fixes dans l'océan de l'existence ; mais l'observation peut combler les lacunes, chercher, sous les formes séparées, le réseau caché des intermédiaires. Tout se lie, s'enchaîne et s'engendre : pas de distinction absolue entre l'esprit et la matière, le conscient et l'incons-

cient, le concret et l'abstrait. Toutes les existences sont réelles à un certain titre et à un certain degré, quoiqu'aucune ne le soit complètement et n'épuise la définition d'un mode donné. Tout est identique, non dans le sens que tout au fond est la même chose, mais dans ce sens que tout ce que nous appelons d'un certain nom n'est qu'un degré différent de ce que nous appelons du nom opposé : et cette pénétration réciproque des antithèses, cette genèse perpétuelle des contraires par les contraires, sont les manifestations contingentes et les symboles empiriques de la duplicité des attributs dans l'unité de la substance.

Ainsi, à un triple point de vue, la définition du monisme panthéiste peut se justifier; pour trois raisons nous pouvons considérer l'esprit et la matière comme des éléments corrélatifs et inséparables, constituant, par leur identité fondamentale et leur union nécessaire, une seule substance dont ils doivent être conçus comme les attributs essentiels, substance qui se manifeste à la fois par les déterminations contingentes de l'esprit et par la mobilité fatale de la matière. En premier lieu, toutes les choses apparaissent, à des degrés variables, avec les caractères des deux principes opposés, et il n'est point d'existence dont l'un des deux puisse être totalement exclu. Secondement, les deux termes de l'opposition sont corrélatifs et réciproques, ils ne peuvent être pensés qu'en fonction l'un de l'autre, et l'idée de l'un implique en elle l'idée de l'autre. Enfin, la classification des existences en catégories distinctes, suivant la prédominance de l'un

des deux, est impossible à réaliser ; il y a partout des êtres indéfinissables, où les éléments contraires oscillent et luttent, sans qu'aucun d'eux s'affirme décidément : caractère de relativité et d'indétermination qui prouve l'unité de la substance, en même temps que la dualité des attributs. Sur ce triple fondement nous pouvons asseoir une conception relativiste de l'absolu, dans laquelle nous définirons la réalité unique comme étant à la fois esprit et matière, force et mouvement, et comme se développant par la double série des modes dans lesquels se différencient simultanément ses attributs essentiels.

Telle est, résumée dans ses traits principaux, cette philosophie intermédiaire au spiritualisme et au matérialisme que nous avons désignée du nom de monisme panthéiste. Qu'elle puisse s'accorder avec le Savoir, c'est ce qui apparaît manifestement dès l'abord, puisqu'elle introduit partout cet élément de nécessité et de généralité qui est l'objet propre de la science, et place en toutes choses les qualités qui font d'elles des produits connaissables. Mais nous allons, comme l'exige l'exécution de notre plan, pousser bien plus loin nos assertions, et donner à cette conception, vis-à-vis du Savoir, une position bien plus significative qu'une simple concordance virtuelle et qu'une conformité négative. C'est en elle, en effet, que nous verrons le fondement nécessaire de la science, parce qu'elle sera pour nous la seule conception de la Nature qui ne détruise pas l'objet et lui laisse une réalité intelligible, la seule théorie de la Pensée

qui ne mutile pas le sujet et lui donne une raison efficace.

Le cours de notre travail va nous amener dès à présent à justifier le premier de ces énoncés. Comparant les trois doctrines que nous venons d'exposer au point de vue des conditions objectives du Savoir, nous allons essayer de faire voir que la troisième seule est compatible avec l'application rationnelle de l'intelligence aux choses. Nous chercherons à montrer qu'en partant, soit de la formule générale de la science, c'est-à-dire de l'idée de déterminisme universel, soit de la conception de l'objet comme devant offrir à la connaissance une matière intelligible et réelle, on aboutit logiquement à une théorie de la Nature conforme au panthéisme.

CHAPITRE V

LES FAITS ET LES LOIS

La formule générale à laquelle aboutit la conception scientifique du monde est la suivante : toute existence singulière est le produit de lois communes. Or est-il vraiment légitime d'interpréter cette formule autrement que dans le sens du monisme panthéiste, et la seule analyse de ses termes, faite en dehors de toute théorie préconçue, ne conduit-elle pas nécessairement à l'énoncé de cette doctrine ? N'est-elle pas identique au panthéisme lui-même, exprimé sous une forme empirique ? C'est ce que nous allons essayer de faire voir.

Qu'appelons-nous une loi, et que voulons-nous dire quand nous attribuons telle existence concrète à l'action des lois générales ? Une loi est l'ensemble des conditions dans lesquelles tel ordre de phénomènes se produit

constamment, et dont la réalisation est absolument nécessaire et absolument suffisante pour faire apparaître ces phénomènes. Une loi est donc d'autant plus générale que le nombre des faits dont elle exprime les conditions d'existence est plus grand, et que leur nature intrinsèque est plus variée. Les plus générales des lois, à ce compte, ou les lois universelles, ce sont les conditions dans lesquelles tous les faits sans exception se produisent, les circonstances qui sont toujours présentes, quels que soient les phénomènes qui se manifestent. Ces conditions universelles, ce sont le temps, l'espace et la cause, ou la conservation du mouvement : car la causalité scientifique est purement et simplement la constance de la quantité phénoménale, ou du mouvement, la réciprocité de la cause et de l'effet. Et si l'on considère le temps et l'espace comme n'appartenant pas aux choses elles-mêmes, et comme étant des symboles imaginaires par le moyen desquels nous nous les représentons et calculons leurs rapports, les conditions universelles de l'Être se trouvent réduites à la troisième.

La loi de la conservation du mouvement, ou, si l'on veut, de l'énergie (car les deux mots ont même sens dans ce cas) est donc la loi universelle par excellence, et toutes les lois particulières doivent, conformément au principe même de la science, se ramener à celle-là. S'il y avait en elles quelque élément irréductible à l'énoncé de la première, c'est qu'elles exprimeraient une réalité nouvelle, une force spéciale, et dès lors l'unité mécanique des événements, la con-

tinuité des conditions, deviendraient impossibles. Par conséquent, quand on rapporte une existence concrète aux lois générales du monde, on veut dire que cette existence est explicable par la conservation du mouvement, ou que la quantité et la forme du mouvement qui était donné au moment et au lieu de sa genèse rendaient sa production nécessaire, de telle sorte qu'il soit possible, cette quantité et cette forme étant connues, d'en déduire l'existence avec ses caractères positifs.

Mais cette déduction ne peut évidemment se faire que s'il y a du mouvement donné, et que si ce mouvement est, quantitativement et concrètement, distinct de la forme sous laquelle il est donné. Car cette forme toute seule n'est qu'un possible ; elle peut être pensée à n'importe quel moment et dans n'importe quelles conditions. Par suite s'il suffisait, pour déduire catégoriquement une existence et en affirmer la présence réelle, de se donner la forme du mouvement dont elle dérive, on pourrait la déduire n'importe quand et aussitôt que l'on penserait à sa loi ; on pourrait alors l'affirmer constamment, la possibilité et la réalité se confondraient, et toute intelligence s'évanouirait. La Pensée doit, pour affirmer la chose comme actuellement réelle, pouvoir distinguer la forme abstraite de son mouvement générateur de la quantité concrète de ce mouvement. Il faut donc que cette quantité de mouvement soit donnée, sensiblement et dynamiquement, en dehors de la loi elle-même ; il faut qu'elle soit perçue phénoménalement,

c'est-à-dire en tant que force et manifestation concrète, indépendamment de son mode déterminé, lequel n'est qu'une application du principe de conservation.

La loi n'est donc rien sans un contenu positif ; la conservation du mouvement n'a de sens que s'il y a déjà un mouvement réel ; et ce mouvement, pour être affirmé comme tel et être distingué de sa loi abstraite, doit être conçu comme force et comme puissance effective de manifestation. Aussi le vrai nom de la conservation du mouvement est-il la conservation de la force. Un mouvement pur ne se conserverait pas, car il n'aurait nulle réalité constante, et ne serait que la somme abstraite de ses formes successives. La loi enveloppe en elle-même une réalité concrète, et n'a de sens que relativement à elle. Une Pensée qui n'aurait pas d'autre élément de connaissance que la loi de conservation, ne connaîtrait rien ; elle pourrait affirmer à tous les moments tous les mondes possibles, et ne prendrait conscience d'aucun. Un univers qui s'épuiserait complètement dans cette loi n'aurait aucune existence définie ; rien ne s'imposerait jamais à lui, et toutes les formes possibles satisferaient sans cesse à son équation éternellement vide. La loi universelle ne peut donc se soutenir que s'il y a un Être universel, dont elle soit la forme même et dont elle règle le développement. La loi est l'essence de l'Être, mais n'en est pas la substance ; un Être qui s'identifierait avec sa loi au point de s'absorber en elle, ne serait plus qu'un symbole et une ombre.

Ainsi la loi universelle, celle qui engendre toutes les autres lois et, à laquelle toutes les existences se rattachent, c'est la conservation de la force. La conservation du mouvement n'a de sens qu'entendue dynamiquement : entendue dans son sens propre, c'est-à-dire abstraitement, elle ne signifie plus rien, et son énoncé revient à dire que la loi, c'est la loi, que la forme de l'Être, c'est sa forme ; car encore une fois le mouvement, hors de la force, n'est précisément que la loi et la forme de la force. Le principe générateur de la science, ou la formule qui lui sert à la fois de fondement objectif et de résultat suprême, doit donc s'énoncer ainsi : il y a une force qui se manifeste par le mouvement ; et dire que toute existence est explicable par cette loi, c'est dire que toute existence est un effet de ce mouvement inséparable de sa force productrice, un mode de cette réalité dynamique dont le mécanisme est le phénomène. Par conséquent, même dans sa généralité la plus abstraite, la loi implique le réel, la condition enveloppe le conditionné, et l'énoncé général du Savoir est précisément l'affirmation d'un rapport nécessaire entre la force et le mouvement. L'idée même de loi universelle ou de condition s'appliquant à tous les êtres et rendant compte de tous les faits, contient donc la formule du panthéisme, et le principe commun de toutes les sciences est une des définitions de cette philosophie.

Nous voyons que l'on peut, dans l'analyse même de l'idée de loi, retrouver la conception panthéiste. Dire

que les existences particulières peuvent s'expliquer par la coïncidence des conditions abstraites, par la convergence sur un seul point des lois générales, applications elles-mêmes d'une loi universelle, équivaut à dire que la Nature est une force qui se développe mécaniquement, ou une substance à la fois force et mouvement, qui se manifeste historiquement par les doubles attributs du dynamisme et du mécanisme. Supprimez le premier de ces éléments : vous n'avez plus rien à expliquer dans le monde, le processus de l'intelligence manque à la fois de points de départ et de points d'arrivée. Supprimez le développement mécanique : vous n'avez plus d'explication possible ; l'esprit se concentre uniquement dans les réalités actuelles, et il ne peut les rattacher à des lois. La régression vers les causes est un mouvement de l'esprit du concret au concret à travers l'abstrait : la réduction du concret au pur abstrait est irréalisable, comme la genèse du concret autrement que par les conditions abstraites est inintelligible.

C'est là ce qui fait l'insuffisance respective du matérialisme et du spiritualisme. Le premier veut réduire les choses à la pure nécessité, au déterminisme du possible, au mouvement sans force : par là il détruit toute réalité, et fait du monde phénoménal une apparence sans fondement et sans vérité. L'ordre de l'univers, tel qu'il le conçoit, ne se réalise pas effectivement, et par suite n'est plus un ordre. Les choses, en se fondant complètement les unes dans les autres, en se pénétrant au point de constituer un

ensemble absolument plein, ne forment plus de séries ordonnées, de successions et de juxtapositions réglées. Le monde n'est plus qu'une masse compacte et homogène, où nulle diversité n'apparaît, où tous les faits, par excès de cohésion, deviennent identiques les uns aux autres, et n'offrent plus à la sensibilité ni vie ni variété. L'univers de la nécessité pure est un infini continu, que la Pensée peut indifféremment parcourir par un nombre illimité d'étapes, ou bien d'un seul trait et sans points d'arrêt. Dès lors, il n'y a plus de choses, plus de phénomènes et d'êtres, et conséquemment plus d'ordre. Toute série implique des éléments qui se rangent pour la constituer, toute loi, des faits où elle trouve son application. Il faut donc, pour que la loi soit pensable et présente à la Pensée un objet réel, que son unité abstraite se réalise par une infinité de concrets distincts ; il faut que ce soit une loi féconde et génératrice d'existence. Or cela n'est possible que si elle est l'expression d'une Nature vivante et d'une force active. En voulant tout réduire à la loi, le matérialisme arrive à la supprimer ; en voulant retrancher les ordonnés pour ne laisser subsister que l'ordre, il anéantit celui-ci même. La conception matérialiste est donc, au fond, incompatible avec la science : elle fait de l'univers une sorte de raison pure qui ne s'applique à rien, et détruit la vie de la Pensée en même temps que celle de la Nature.

Le spiritualisme, de son côté, en supprimant l'ordre abstrait pour ne laisser que les ordonnés concrets, ne

rend pas le Savoir moins impossible et ne dénature pas moins la conception scientifique du monde. Le propre de ce système, en effet, est de rattacher directement les concrets phénomènes à des concrets forces, de refuser toute valeur aux existences générales, de regarder la constance et l'unité comme une résultante idéale et un simple ensemble de relations. Chaque fait est le produit d'un être, chaque être est une force indépendante. Il ne s'agit donc pas de rattacher les particularités réelles à des généralités virtuelles, et l'ordre total n'est pas un enchaînement nécessaire qui relie les contingents les uns aux autres; il faut faire dériver les faits des forces qui se manifestent par eux, et l'ordre n'est que l'harmonie relative qui se produit entre ces activités distinctes. La véritable explication des choses ne peut se faire par les lois générales, ou par l'ensemble des conditions dans lesquelles elles se produisent; elle doit se faire par les forces individuelles, ou par les concrets dynamiques se développant dans ces conditions, sans leur devoir autre chose qu'un appui extérieur. Sans doute la science, qui ne constate pas empiriquement ces concrets, est forcée de prendre pour eux leurs conditions, et de rattacher leurs effets à celles-ci; mais par là elle se condamne à substituer le signe à la chose, et à n'offrir de la Nature qu'une image superficielle. Il n'y a pas, à proprement parler, d'explication des choses, parce que les choses ne se font pas par implication, ou par synthèses de généralités abstraites en concrets particuliers, mais se

produisent par des manifestations actives et par des créations réelles. Il n'y a rien à développer, parce que rien ne s'est enveloppé.

Par conséquent, ce que nous appelons les lois générales ne sont que les réceptifs et les surfaces des choses, et l'explication des faits par ces lois manque de profondeur et de vérité. Il n'y a de vraiment réel, dans le contenu de la science, que l'objet de la sensibilité, ou les phénomènes eux-mêmes, produits d'activités qui échappent aux constatations empiriques. Quant à l'ordre que l'esprit suppose entre ces phénomènes, c'est un procédé dont il se sert pour se représenter leur succession, et qui n'a de réalité que dans l'intelligence elle-même. Les abstractions dont le Savoir fait usage pour donner à l'univers une formule unique, sont des artifices de notre raison théorique pour arriver à une représentation totale des faits et des êtres, ce ne sont nullement des choses réelles. L'unité de la substance objective est simplement la condition subjective universelle sous laquelle l'existence se révèle à la Pensée; c'est le miroir que le moi individuel place devant le monde réel, pour trouver dans l'image qui lui est ainsi renvoyée un objet assimilable et réduit à sa propre taille. C'est parce que nous sommes des êtres uns, et que nous voulons penser le monde, que nous faisons du monde une unité; mais celle-ci n'a rien que d'abstrait, et n'est que le symbole de l'unité concrète de notre propre personne. La véritable unité, c'est celle du moi; celle de la nature n'en est qu'une

dépendance et un effet. L'universalité mécanique prêtée au monde par la raison n'est que la projection au dehors de l'universalité idéale et formelle de cette raison, laquelle n'est à son tour que le produit de l'individualité dynamique et concrète du moi. La personne, ne pouvant se briser elle-même, unifie artificiellement son objet; ne pouvant se faire plusieurs, elle fait la nature une. L'ordre de l'univers n'est que l'image de l'unité de la force individuelle; les lois générales du monde ne font qu'exprimer la pluralité des êtres contemplée par une Pensée unique.

Si donc le matérialisme, en supprimant la force, ôte à la science son contenu phénoménal, le spiritualisme, en détruisant l'unité cosmique, lui enlève sa forme rationnelle. Seul le monisme panthéiste, en admettant simultanément la force et l'unité, l'universel nécessaire et le multiple contingent, et en rapportant les lois abstraites à l'attribut mécanique de la Nature, les faits concrets à son attribut dynamique, offre au Savoir un objet en face duquel il peut se constituer à la fois comme matière et comme forme. De la conception scientifique du monde on peut déduire la formule du panthéisme; de celle-ci on peut tirer l'énoncé général de la connaissance. Le panthéisme est l'expression métaphysique de la science, comme la science est l'expression physique du panthéisme. La science et le panthéisme représentent donc une seule vérité, et considèrent la Nature du même point de vue.

Quand la science, partant d'une existence donnée, la résout dans ses conditions et retrouve sa cause nécessaire dans l'existence antérieure, que suppose-t-elle et que prouve-t-elle en même temps? Que la nature est une succession de faits particuliers, un réseau de manifestations qui toutes ont en elles-mêmes une raison suffisante d'exister et de fixer la pensée, puisqu'elles sont affirmées comme faits singuliers, et qui ont également en elles une raison de disparaître et de céder la place à d'autres existences. En posant le fait et en déterminant sa cause, la Pensée affirme à la fois la réalité de la manifestation, c'est-à-dire de la force, et la réalité du mouvement, ou de l'ordre des manifestations. Elle implique simultanément qu'il lui est possible de s'arrêter sur une existence définie, et qu'il lui est possible de passer à une autre existence définie déduite de la première. Une Pensée qui ne s'arrêterait nulle part et une Pensée qui se fixerait partout seraient également incapables de connaissance. Une raison qui n'affirmerait que le mouvement, une sensibilité qui ne constaterait que la force, n'arriveraient ni l'une ni l'autre au Savoir, qui consiste à établir, entre des phénomènes réels, une union intelligible. La Pensée scientifique est donc doublement composée de raison et de sensibilité : qu'est-ce à dire, sinon que son objet, ou la Nature, est à la fois constitué de mécanisme et de dynamisme?

Comme la Pensée va du concret au concret à travers l'abstrait, la Nature va de la force à la force à tra-

vers le mouvement. Sans cesse l'intelligence se concentre en perceptions singulières et s'épand en enchainements logiques ; sans cesse l'activité du monde se manifeste en phénomènes et se poursuit en séries qui n'ont pas de terme. La marche de la Pensée et celle de la Nature, corrélatives l'une de l'autre et s'enveloppant mutuellement, peuvent donc se concevoir comme l'éternel procès d'une activité infinie, qui se réfléchit à chaque instant sur elle-même pour produire la forme phénoménale, identique à la représentation sensible, et qui se dilate en même temps par une expansion illimitée pour produire le mouvement universel, identique à la raison. Ce que nous appelons l'abstrait et le rationnel, c'est la direction centrifuge de cette activité ; ce que nous appelons le concret et le sensible, c'est sa direction centripète ; et si le concret peut s'expliquer par l'abstrait, ou si l'abstrait peut produire le concret, c'est que les deux directions sont toujours simultanément suivies dans le double exercice de l'activité unique. La théorie de la Nature, telle qu'elle découle de l'idée même de Savoir et de Pensée scientifique, doit donc considérer tout fait et tout être comme marquant à la fois le repos d'une force qui se réfléchit, et la marche d'un mouvement qui se propage.

Cherchons encore à exprimer, sous une forme plus concise, l'incompatibilité des deux systèmes opposés avec le déterminisme de la science, et l'identité de celui-ci, dans sa formule analytique, avec la conception panthéiste. — Quelle est l'expression générale de

la méthode scientifique et sa signification essentielle ? C'est qu'un phénomène ou un être quelconque ne peuvent se manifester que si leurs conditions d'existence sont intégralement réalisées, et inversement, qu'une fois ces conditions produites, le phénomène ou l'être ne peut pas ne pas apparaître. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que les conditions sont absolument nécessaires et absolument suffisantes pour manifester le conditionné, et par suite qu'il y a entre elles et lui une identité fondamentale ? Le déterminisme implique donc l'unité du substrat qui supporte les conditions et qui produit le conditionné, ainsi que l'union en lui des éléments qui nous apparaissent d'une façon antithétique, soit comme conditions et lois, soit comme conditionnés et faits.

Ne voit-on pas par là que le déterminisme et le panthéisme ont précisément même énoncé, tandis que les deux autres théories dénaturent et mutilent ce déterminisme ? Le matérialisme, en effet, en n'admettant que les conditions, et en faisant de la nature un enchaînement de lois qui se nécessitent à l'infini, transforme les choses soumises à ces conditions et régies par ces lois en entités suspendues au-dessus de la réalité véritable, et lui étant en quelque sorte transcendantes. Ce sont des éléments surajoutés, des effets surérogatoires, que la Pensée n'exige pas et ne peut faire sortir des prémisses posées. Le matérialiste ne saurait donc être véritablement déterministe : il est bien plutôt fataliste, puisqu'il fait reposer la liaison des conditions et de leurs produits sur une coïnci-

dence inexplicable, sur une contrainte inintelligible.

Le spiritualisme, à l'inverse, déclare que les conditions ne nécessitent pas la chose, mais se bornent à lui permettre d'exister, et que celle-ci ne peut se produire que grâce à un principe transcendant, profitant, pour se manifester, de l'occasion que lui offrent les circonstances. De cette façon, la chose produite devient substantiellement distincte de son milieu ; elle le dépasse et plane au-dessus de lui ; elle est un imprévu, une surprise de l'univers. Mais alors le déterminisme disparaît. Car la nature, en tant que telle, se réduit à une simple possibilité, à une série de cadres vides qui sont remplis par des forces étrangères et pourraient à la rigueur ne pas être occupés : or, comprenons qu'un monde de formes, se développant au-dessus du monde de la matière, soit réellement déterminé par lui ? Le spiritualisme ôte donc, lui aussi, tout sens positif à la formule générale du Savoir. Par suite, la seule doctrine qui puisse assurer au déterminisme toute sa portée et rendre la science possible, c'est celle qui se confond avec son énoncé même et qui en est l'expression théorique : c'est le monisme panthéiste.

C'est encore la même philosophie que nous retrouverons, si, partant de l'idée de l'objet telle que la science tend à la constituer, nous nous demandons à quelles conditions cet objet peut devenir réel et vrai. — Le but poursuivi par la science est, comme nous l'avons dit, la réduction à l'unité de tous les phénomènes, réduction qui permette de concevoir le monde en dehors de toute relation avec le sujet et dans son

objectivité nouménale. Quelle est donc, lorsqu'on considère les choses scientifiquement, et séparées de toute impression sensible ou de toute représentation imaginaire, la seule réalité qu'il soit légitime de leur accorder ? Cette réalité est purement et simplement leur déterminisme même, c'est-à-dire la place qu'elles occupent dans l'enchaînement infini de l'Être, dans la continuité du devenir.

En effet, la science réduit tous les phénomènes au mouvement, ou à la translation de points mobiles dans l'espace. Or que devient cette translation, en dehors de l'esprit qui la calcule, ou du mobile qui en est le sujet ? Une simple trajectoire. Mais une trajectoire n'a évidemment pas de réalité par elle-même ; elle n'est qu'une suite de rapports idéaux, dont l'actualité n'est pas distincte de la possibilité. Que reste-t-il donc d'objectif dans le mouvement ? Les mobiles ou points matériels. Mais ces points matériels eux-mêmes sont des phénomènes, des possibilités, en quelque sorte, d'apparitions dans la conscience, et si nous voulons les dépouiller de tout caractère phénoménal et de toute sensibilité virtuelle, nous arrivons à leur ôter toute réalité. Quant au temps et à l'espace, conditions de la translation, ils n'existent certainement pas par eux-mêmes, et ne peuvent être que des rapports abstraits entre les choses, ou de simples formes intellectuelles. Ainsi le fait physique, dégagé de tout élément phénoménal, s'évanouit peu à peu pour faire place à une simple virtualité, c'est-à-dire au pur néant.

Par conséquent, si l'on considère les faits individuellement et dans leur réalité particulière, et qu'on leur enlève en même temps toute espèce de subjectivité, on ne peut plus leur accorder aucune objectivité positive. A quel titre est-il donc légitime de les déclarer réels hors de l'esprit ? On ne peut le faire qu'à la condition de les considérer, non pas dans leur actualité singulière, mais dans leur enchaînement réciproque ; et ce qui devient objectif alors, ce n'est pas tel ou tel phénomène, c'est l'ensemble des places qu'ils occupent tous les uns par rapport aux autres, c'est leur détermination mutuelle dans la trame continue de l'existence. La réalité de la Nature, en dehors de toute condition sensible ou imaginaire, consiste donc uniquement dans l'éternelle et universelle nécessité en vertu de laquelle les phénomènes s'engendrent les uns les autres et se déduisent sans relâche et sans fin. Le monde, si l'on fait abstraction de toute apparition dans la conscience, de toute sensibilité et de tout esprit, n'est plus qu'une loi morte et immobile, rendant toutes les réalités possibles en des temps et en des lieux déterminés, une sorte de cadre infini où toutes les places sont marquées d'avance, mais où toutes restent inoccupées. Aucun changement appréciable, aucune vie manifeste ne se produira dans un tel monde : ce n'est qu'une nécessité abstraite enchaînant virtuellement tous les phénomènes, sans les faire réellement apparaître.

Et qu'on n'essaye pas de considérer comme objective, outre cette nécessité vide, une force mystérieuse

qui tendrait à la remplir. Car la force n'est elle-même qu'un phénomène ; c'est l'élément fondamental de nos sensations ; c'est le nom de ce qui constitue leur essence commune et les rend assimilables à la conscience. Quand nous parlons d'une force constante dont la quantité reste toujours la même dans l'univers, nous ne faisons que désigner par une expression symbolique la puissance que nous attribuons à la Nature de se manifester aux êtres sensibles par des phénomènes concrets. Mais ôtons complètement ceux-ci, c'est-à-dire ôtons-nous nous-mêmes, et ne laissons subsister que l'objet : que deviendra la force ? Ou elle ne sera plus rien, ou elle ne sera que la nécessité même des manifestations et leur ordre relatif, abstraction faite de leur actualité positive. En un mot, la force implique une représentation, et n'est rien hors d'une conscience quelconque. — Et l'on ne peut pas non plus substituer au mot force une expression plus vague, comme les mots cause ou être. Car qu'est-ce qu'une cause sans effet, c'est-à-dire sans action perçue ? qu'est-ce que l'Être sans la Pensée qui le pose ? La chose en soi, l'objet pur, n'est donc bien qu'une nécessité morte enchainant dans ses liens d'airain de pures possibilités.

Si maintenant nous voulons nous représenter une telle nécessité, et lui donner un nom offrant quelque prise à la pensée, nous ne pouvons le faire qu'en imaginant une sorte de raison pure ou de logique abstraite, absolument dégagée de toute sensibilité et dépourvue de tout contenu réel, déduisant sans repos,

au moyen des symboles les plus vides, une série sans fin de relations. Mais ces symboles et ces relations sont encore choses très concrètes, car ils impliquent, au moins virtuellement, des réalités représentables et des faits possibles à relier. La raison pure de l'objet est absolument continue et absolument homogène, et les éléments de son éternelle déduction se fondent les uns dans les autres pour ne former qu'une seule masse sans différenciation qualitative, sans distinction quantitative quelconque.

Ainsi la science, lorsqu'elle pousse sa méthode à l'extrême, ne met pas de terme à l'analyse et s'absorbe dans l'objet, arrive à dépouiller cet objet de toute réalité concrète, et par là se réduit elle-même à n'être que l'image d'un éternel possible. Il faudra donc, pour revêtir l'univers de vérité, pour faire du monde un point d'appui solide et donner à la connaissance la vie et l'activité, introduire dans les choses un élément distinct de leur caractère objectif, et qui ne soit pas complètement exclu de la Pensée. Par suite, la nécessité d'accorder à la Nature une certaine subjectivité, une force de manifestation, s'impose à l'esprit dans l'intérêt même du Savoir. Si l'on veut faire de celui-ci autre chose qu'un vain rêve, il faut faire de l'univers autre chose qu'un pur objet ; et cela ne se peut qu'en le concevant comme partiellement identique au sujet et comme pénétré, dans sa réalité matérielle, d'idéalité formelle. Nous nous trouvons donc forcés d'accorder à la Nature, même dans ses manifestations les plus simples et dans ses con-

ditions les plus élémentaires, une sorte de sensibilité et de conscience, ou plutôt un équivalent de ces choses, un mode universel d'existence dont elles soient les formes définies et complètes.

Sans doute, nous ne pouvons obtenir aucune certitude immédiate de la présence d'un tel élément dans les choses, car pour avoir une telle certitude, il faudrait s'identifier aux choses mêmes. Mais comme il nous est impossible de supposer qu'en dehors de l'intelligence le monde n'ait qu'une existence abstraite et virtuelle semblable à celle que nous venons de décrire, nous sommes autorisés à prêter la vie et l'activité à l'univers entier. Comment, d'ailleurs, comprendre l'apparition de ces éléments chez les êtres vivants, qui ne sont que des fragments de la réalité totale, s'ils ne se trouvent déjà à l'état rudimentaire dans les existences inférieures? Ou, pour mieux dire, comment un être proprement dit pourrait-il sortir d'une simple possibilité, identique en somme au néant? Si l'on veut que le monde ait en lui-même la puissance de se rendre vrai et de créer en lui une intelligence pour saisir cette vérité, il faut supposer, parallèlement à la nécessité qui fonde les choses en raison, une force qui la pénètre et en remplit les cadres vides. En même temps que la raison abstraite de la Nature poursuit sa déduction infinie, il faut qu'il y ait une raison concrète, rendant réelles et vraies les propositions de cette déduction, à savoir les choses elles-mêmes. Il faut, pour que le théorème soit vivant, qu'à la matière, que nous avons appelée

une raison pure, s'ajoute une raison pratique, qui n'est autre que l'esprit.

De cette façon, la possibilité d'une Nature réelle et la possibilité d'une Pensée connaissante sont simultanément fondées : les deux problèmes, qui n'en font qu'un, se résolvent du même coup ; le Savoir et la Nature se trouvent établis sur un principe commun, qui garantit la vérité de l'un des termes par la réalité de l'autre. En effet, pour que la science soit possible, il faut que nous puissions réduire les phénomènes les uns aux autres et remplacer leur diversité par une unité qui les contienne tous, et en même temps que cette unité puisse nous apparaître fragmentairement par des effets sensibles et sous des conditions phénoménales. Sans l'action du sens, qui révèle l'attribut dynamique de la Nature, la connaissance n'aurait ni point de départ ni critère ; sans la fonction de la raison, qui nous en révèle l'attribut mécanique, nous ne pourrions déduire les faits et leur assigner une place dans le développement infini de l'Être. Notre pensée, qui est l'expression particulière de l'existence totale, n'est possible que par cette double activité, en correspondance et en harmonie avec le double attribut de la Nature. On peut donc dire qu'elle est une raison qui prend conscience d'elle-même dans les sensations, parallèlement au développement du monde, qui est un mouvement se réalisant dans les phénomènes : comme le mouvement est identique à la force dans sa généralité et sa totalité, notre raison est une sensibilité diffuse et virtuelle ;

comme la force est l'effet par lequel le mouvement s'exprime, notre sensibilité est la conscience que nous prenons de la raison universelle.

Par là se trouvent résolues les antinomies de la Nature ; par là sont conciliées la nécessité et la contingence ; par là sont unifiés le mécanisme et la finalité. Tout fait est nécessaire par sa place dans l'ensemble et son rang dans le développement universel, contingent par sa forme intrinsèque, car il constitue pour lui-même un monde à part, il est, dans son actualité, absolument nouveau et original. Tout est mécanisme quant à la détermination abstraite, tout est fin quant à la réalisation concrète. En un mot, tout est Nature par les conditions et le devenir, tout est Pensée par l'existence définie et l'arrêt marqué dans le mouvement. La Nature et la Pensée ne sont qu'une seule et même chose, les phases d'un développement unique, et leur point d'union est le phénomène ou la sensation, identique au devenir s'apparaissant à lui-même dans un de ses moments.

En résumé, ni le spiritualisme ni le matérialisme ne donnent une idée exacte des choses, et tous deux mutilent le Savoir. Considérez, avec le premier, la réalité comme consistant uniquement dans les formes concrètes, dans les groupes de faits constituant des ensembles indépendants : vous rompez l'unité de l'univers, et vous privez le Savoir de la loi. Considérez-la, avec le second, comme résidant uniquement dans le mouvement qui de toutes les existences en fait une seule : vous ôtez toute réalité contingente au

monde, et vous enlevez au Savoir le fait. Placez, au contraire, la source de l'être dans l'activité à la fois logique et physique par laquelle la nécessité totale se réfléchit dans chaque fait et y prend conscience d'elle-même : vous donnez à l'objet du Savoir à la fois l'intelligibilité et la réalité, vous laissez subsister le fait et la loi dans leur union harmonieuse et leur indispensable corrélation. La vraie philosophie de la Nature n'est donc ni un dynamisme spiritualiste, qui brise l'unité logique de l'univers et absorbe le déterminisme dans ses points d'appui contingents, ni un mécanisme matérialiste, qui dissout l'unité synthétique des choses et disperse la vie phénoménale dans les conditions, mais un monisme panthéiste pour lequel toute chose est à la fois la manifestation concrète d'une force qui revient sans cesse sur elle-même, et l'élément abstrait d'un mouvement qui se poursuit sans repos dans l'infini.

Ainsi nous devons, pour nous conformer aux exigences du Savoir et lui donner un objet non contradictoire, considérer la Nature comme simultanément définissable par la nécessité et par la réalité. Ni l'un ni l'autre de ces termes, qui s'enveloppent et se déduisent réciproquement, n'en exprime l'essence totale : la nécessité universelle et l'univers réel s'appartiennent mutuellement et sont immanents l'un à l'autre. L'unité de l'Être ne trouve ni dans l'unité analytique du Tout, ni dans l'unité synthétique des parties, une expression complète : il faut, pour lui donner son vrai nom, la définir comme l'indissoluble

union et la relativité réciproque d'une nécessité éternelle dont les existences particulières sont les signes toujours changeants, et d'une réalité indéfectible dont le déterminisme universel est l'ombre toujours fuyante.

La Nature, en d'autres termes, est une nécessité vivante inséparable de ses expressions, un plexus de lois consubstantielles aux faits où elles s'appliquent. La philosophie qui refuse toute activité aux lois, et ne laisse subsister comme éléments positifs de l'existence que les faits eux-mêmes, devenus ainsi des choses en soi et dotés, en raison de leur unité synthétique, d'une spontanéité propre, comme la philosophie qui réduit le monde à n'être qu'un ensemble de lois dont les faits sont simplement les signes, mutilent également la Nature et érigent en entités des abstractions. En réalité les faits ne font qu'un avec les lois, dont ils sont les formes, et les déterminés contribuent, par leur genèse singulière, à la constitution du déterminisme total. Autant de points de coïncidence dans les conditions et de nœuds formés par l'enchaînement des lois, autant de faits donnés et d'existences positives. La totalité des existences n'est pas distincte de l'universalité des lois ; la nécessité n'est rien hors de la somme des contingents. La loi n'est, en tant que telle, que la matière des faits qui l'expriment ; ces faits ne sont, dans leur ensemble, que la loi réalisée. Ni la loi ni le fait, pris séparément, ne sont des symboles complets de la Nature, et ni l'une ni l'autre des conceptions qui les

prennent pour fondement exclusif ne saurait satisfaire la Pensée.

C'est surtout dans la tendance, cet élément primordial de toute activité organique et de toute conscience, que se montre la consubstantialité de l'existence phénoménale et du déterminisme universel ; c'est elle qui met en pleine lumière la participation active des êtres individuels à la vie du Tout, et le concours effectif qu'ils apportent à la réalisation de l'univers. Sans doute la tendance est, comme tout ce qui se manifeste d'une façon contingente, un produit. Elle n'apparaît que dans des conditions absolument déterminées, et ses variations en nature et en intensité sont rigoureusement subordonnées aux variations de ces conditions : elle n'est donc pas un tout dans le Tout, une monade indépendante et créatrice ; elle n'est qu'un symbole spécial du déterminisme, et en se réalisant elle ne fait que continuer ce déterminisme, le prolonger dans sa direction nécessaire et lui donner son cours naturel. Mais il n'en est pas moins vrai que l'être qui est le sujet de la tendance, ou plutôt qui s'identifie à elle, fait corps par là même avec la nécessité universelle, en est un des éléments intégrants.

Obéir à ses tendances, agir et vivre, c'est donc réellement être, c'est faire partie du mouvement et se confondre substantiellement avec lui. Il est impossible d'assimiler les êtres dans lesquels naissent les tendances à de purs produits de la Nature ne participant en rien à son essence, à de simples signes de la réalité qui ne pénétreraient pas en elle, à des

images se jouant à la surface des choses et dépourvues de toute existence concrète. La tendance qui cherche à se satisfaire est bien réellement une portion de la nature ; son développement phénoménal et l'activité du Tout sont synergiques ; elle plonge, par son fondement intime, jusque dans la nécessité substantielle, et bien qu'elle ne soit qu'un élément infiniment petit de cette nécessité, elle en est pourtant inséparable et entre dans sa constitution. La tendance, en un mot, n'est pas simplement un effet de la force ; c'est la force elle-même sous une de ses formes déterminées, c'est un point dynamique dans le réseau des mouvements qui lui donnent son expression totale.

Ainsi la force se retrouve d'une façon positive dans la tendance, et c'est pourquoi celle-ci mérite réellement le nom de substance, tout en restant néanmoins phénomène. Elle n'est pas seulement ce qui apparaît, elle est ce qui est ; elle ne se borne pas à signaler l'Être, elle s'identifie à lui. Par suite, quand même on admettrait que, dans tous les autres ordres de faits, la force glisse sur elle-même et ne se révèle que d'une manière abstraite, on ne peut méconnaître que, dans la tendance, elle se concentre, se réfléchit et se manifeste concrètement. Dans ce cas au moins le déterminisme trouve donc un phénomène avec lequel il s'identifie, et qui est autre chose qu'un emblème symbolique de sa propre existence. Or, s'il en est ainsi, si nous avons indubitablement sous les yeux des faits qu'il est impossible

de ne pas introduire dans la substance même de la loi et auxquels on ne peut, malgré leur contingence, refuser la vérité et la vie, ne faut-il pas, puisque la Nature est une, conclure qu'il en est de même partout, que les signes passagers de la nécessité font tous partie, à un degré quelconque, de cette nécessité même, qu'ils sont vrais en elle et avec elle ?

Dès lors, il ne faut pas considérer le tableau perpétuellement mouvant des phénomènes comme l'équivalent abstrait d'un déterminisme seul réel ; il ne faut pas regarder les existences qui s'engendrent comme des manifestations purement extérieures d'une force sous-jacente se réservant tout entière derrière elles, et les faisant étinceler à sa surface sans y rien dépenser de sa propre substance. On doit admettre, au contraire, que la force se livre effectivement dans ses produits, qu'elle se donne positivement dans les faits, qu'elle y existe activement. Tout fait contient donc quelque chose de la loi, tout phénomène enferme le noumène ; tout est à la fois apparence et réalité. Rien de ce qui se produit n'est vide de la cause productrice, et la mobilité du devenir est toute pénétrée de l'immobilité de l'Être. En un mot, le fondement de toute existence contingente émerge dans cette existence ; la substance remplit ses manifestations d'elle-même, et par là elle assure à chacune leur portion d'être.

Cette immanence de la force éternelle dans ses produits passagers, réduite à son minimum dans les phénomènes mécaniques, apparaît au contraire, comme nous venons de le voir, d'une façon éclatante

dans les phénomènes de la vie et de la conscience, et surtout dans le fait capital de l'histoire organique, la tendance ou la volonté. Rien donc ne serait plus contraire au véritable esprit de la science que de se laisser paralyser mentalement par l'idée que nos volitions sont simplement des signes du développement mécanique des choses, qu'elles se bornent à révéler le jeu secret des conditions, de telle sorte qu'elles peuvent être quelconques sans que les lois générales manquent d'être appliquées et que la Nature cesse d'être satisfaite. Car s'il est vrai qu'il en est ainsi, il n'est pas moins vrai qu'en se réalisant nos volitions concourent au déterminisme total, et sont par suite des éléments constitutifs de l'univers. Expressions et produits du mécanisme cosmique, elles le fondent et le remplissent à leur tour. La vie est à la fois créée et créatrice. Si toutes les formes vivantes, œuvres de la spontanéité individuelle et de la réaction des tendances contre le milieu, ne font qu'exprimer un ensemble de données naturelles auxquelles elles sont actuellement étrangères, elles n'en sont pas moins, grâce aux tendances mêmes dont le développement les a produites et qui ont fait partie de ces données, l'écho positif et la représentation véritable des choses.

Par conséquent la volonté, cette première base sur laquelle s'édifie l'organisation à tous ses degrés, est, malgré son déterminisme, ou plutôt à cause de ce déterminisme, chose réelle et concrète, et la somme des tendances qui se produisent dans les êtres vivants

est inséparable de la substance même de l'univers. La réduction au pur automatisme de la vie et de la pensée, le refus systématique de toute efficacité aux efforts personnels et de toute valeur aux formes individuelles, seraient des conséquences illégitimes de la conception du monde comme plexus de lois et de conditions. Le moi n'est que le symbole de l'univers, mais symbole actif et vivant ; c'est le Tout qui fait le moi, mais celui-ci crée le Tout à son tour. La théorie qui voit dans le monde phénoménal l'expression d'une fatalité aveugle, et celle qui voit dans ce monde un noumène indépendant dont le déterminisme ne serait que l'enveloppe, sont toutes deux également fausses. La vie n'est pas un simple nom de la nécessité, comme le veut le matérialisme ; la nécessité n'est pas un signe abstrait de la vie, comme le veut le spiritualisme : la nécessité et la vie sont les aspects corrélatifs d'une même réalité, qui se manifeste partiellement dans les phénomènes sans s'y épuiser jamais.

Ainsi l'on doit concevoir les faits comme possédant, en dépit de leur contingence, un caractère de réalité efficace. Quoiqu'absolument soumis au déterminisme des conditions, et susceptibles, à ce titre, d'être assimilés à de simples signes de la nature, ils sont pourtant, par un autre côté, consubstantiels à cette nature, puisqu'en se développant comme faits ils travaillent à la réalisation d'autres faits, vis-à-vis desquels ils prennent le rôle de conditions. Ils sont donc déterminants en même temps que déterminés ; ils s'incorporent à la trame des choses et s'identifient

partiellement à elle. Par là les faits prennent une importance intrinsèque, acquièrent une vérité propre et n'apparaissent plus seulement comme de pures expressions de la loi. Les phénomènes sont à la fois produits et éléments du noumène : conditionnés par la nécessité universelle, ils la conditionnent à leur tour.

Quelle est donc, en fin de compte, la vraie différence du fait et de la loi ? C'est moins celle d'un signe à une réalité, ou d'un effet à une cause, que celle d'une partie à un tout. Prenez chaque fait isolément, il n'est que le symbole de la loi, qui, en ce sens, est la seule chose réelle ; prenez tous les faits similaires, ils sont identiques à la loi elle-même. Considérez un phénomène ou un être dans sa singularité : il n'est qu'un nom passager de la nécessité cosmique ; considérez tous les phénomènes et tous les êtres : ils sont identiques à cette nécessité. Le fait s'égale donc, à l'infini, à la loi ; le monde phénoménal n'est pas distinct, dans sa totalité, du monde nouménal : et l'on peut dire que le phénomène et le noumène, c'est une seule chose, vue, dans le premier cas, sous des conditions déterminées d'espace et de temps, contemplée, dans le second, hors de toute détermination conditionnelle.

La distinction du fait et de la loi semble donc être quelque chose de subjectif, et qui tient à ce que les choses, en se représentant dans la Pensée, se dédoublent en quelque sorte, et se réfléchissent en apparences antithétiques ; mais ce qui paraît distinct dans l'entendement est un dans la substance. Nous arrivons, de la sorte, aux définitions suivantes : le

fait, c'est la force réalisée sous une forme contingente et finie ; la loi, c'est la force pensée dans son infinité et sa nécessité ; la réalité véritable, c'est la force infinie se manifestant, en vertu de lois nécessaires, par des formes finies. Le propre de la pensée finie, c'est la loi ; le propre de l'existence finie, c'est le fait ; le propre de la substance absolue, c'est l'identité des faits et des lois.

Le sens et la portée du monisme panthéiste nous apparaissent à présent clairement, et sa conception de la Nature, comme objet suffisant du Savoir, s'offre à nous dans son essence intime. Aux yeux de cette philosophie, la force, principe du fait et du phénomène, n'est pas autre chose, si on la considère hors de ses formes particulières, que la nécessité elle-même ; la nécessité, principe de la loi, est identique, si on la considère dans ses définitions contingentes, aux faits et aux phénomènes. Le déterminisme, immobile et sans vie dans son universalité, devient actif et vivant dans les choses ; la force active, sensible et spontanée dans ses manifestations subjectives, devient aveugle et machinale dans son essence indéterminée. La véritable réalité ne sera donc ni le fond permanent sur lequel se détachent, à travers le réseau des conditions, les apparences fugitives des faits, ni la force caduque et périssable que développent les activités individuelles : ce sera l'union, dans une substance unique, d'une nécessité à la fois immuable et vivante, d'une force à la fois active et éternelle.

Par là seulement peut être comprise la genèse effective des faits par les lois, qui fonde à son tour la réductibilité idéale des phénomènes aux conditions. La vraie philosophie de la Nature, considérée comme objet du Savoir, est donc, encore une fois, une conception panthéistique pour laquelle les phénomènes sont à la fois les symboles contingents d'un développement nécessaire et les manifestations passagères d'une activité constante, et qui définit le Noumène par l'identité d'une nécessité absolue et d'une force infinie.

CHAPITRE VI

LE MONADISME IDÉALISTE

L'analyse des conditions objectives de la connaissance nous a conduit à rejeter également la théorie qui concentre la réalité dans les formes, en les animant toutes d'un dynamisme propre, et celle qui n'accorde de vérité qu'à la matière amorphe, en réduisant toute force au mouvement; et nous n'avons cru possible de rendre la nature à la fois intelligible et réelle qu'en la considérant comme l'expression d'une puissance unique, se développant, en vertu de lois intrinsèques, sous la double condition de la force et du mouvement. L'analyse des conditions subjectives de la connaissance va nous mener à des résultats semblables. Nous allons essayer de faire voir que ni le spiritualisme, qui réduit le sujet à lui-même, ni le matérialisme, qui fait de l'intelligence

un mécanisme aveugle, ne sauraient fonder la science en raison, et que le seul moyen de lui conserver toute sa valeur, théoriquement et pratiquement, est d'adopter de nouveau une conception panthéistique considérant les pensées finies comme les modes d'une Pensée universelle, qui se manifeste, corrélativement à une Existence universelle, au sein d'une Substance unique.

Nous disons d'abord que le spiritualisme détruit la connaissance par la suppression de l'intelligible. Cherchons à justifier cette assertion, en montrant que la conception spiritualiste conduit forcément au monadisme, et que celui-ci, à son tour, engendre l'idéalisme subjectif, nous porte à refuser toute signification objective aux représentations, entraîne la négation de la nature en tant que telle, aboutit fatalement à la ruine du Savoir.

En premier lieu, la réalisation universelle de monades raisonnables et l'absorption de tous les phénomènes dans leur activité subjective semblent être les corollaires indispensables des principes ontologiques du spiritualisme. Ce système, en effet, définit la réalité par la synthèse formelle et prend pour énoncé général : l'Être est unité intrinsèque. Quelles conséquences peut-on tirer de cet énoncé, quant aux modes généraux de l'existence dans leurs rapports avec la Pensée ? Sans doute, rien de positif n'est immédiatement impliqué dans la définition même de l'esprit infini ; son histoire ne peut donc être déterminée à l'avance, et l'expérience seule peut nous

révéler les manifestations particulières de son essence universelle. Cependant, par suite même de sa nature, il semble qu'il soit tenu à ne pas s'écarter de certaines règles générales, que son évolution doive se faire d'après un type obligé, que ses produits doivent toujours prendre une forme qui ne les rende pas contradictoires avec leur cause. On peut donc tracer d'avance les caractères universels que le monde devra présenter, et fixer les limites dans lesquelles son développement devra se faire.

Si l'unité synthétique définit l'Être, il est évident que l'existence devra, toujours et partout, prendre des formes définies, se concentrer en systèmes distincts, se rendre, à quelque degré, concrète et subjective. Une dispersion infinie, une dissolution que rien n'arrêterait, sont choses inconcevables pour le spiritualisme. A quelque état de dissémination que l'on suppose la force réduite, il faudra en tous cas admettre des centres d'action conservant leur individualité ; la direction centripète devra toujours l'emporter sur la direction centrifuge. L'univers contiendra donc forcément, en une certaine mesure, de la conscience et de la volonté ; l'élément concentré et intime en formera la base nécessaire ; l'intelligence y sera toujours répandue d'une façon obscure et latente.

Et par cela même qu'il sera toujours intelligent, le monde sera toujours intelligible ; car l'intelligibilité n'est pas autre chose que la forme virtuelle de l'intelligence. Ces deux noms qui s'opposent ne

sont au fond que deux aspects de l'unité synthétique. Être compréhensible, c'est offrir à la Pensée un objet aux contours arrêtés, c'est rassembler la multiplicité de la matière dans l'unité d'un seul cadre ; comprendre, être sensation et pensée, c'est se réfléchir et devenir réel pour soi-même, c'est échapper à l'homogénéité indéfinie du milieu, pour se ramener sur soi et s'en distinguer comme individu. L'intelligence, c'est l'être se différenciant des conditions comme sujet ; l'intelligible, c'est l'être qui en est différenciable comme objet. L'intelligence et l'intelligibilité s'opposent donc comme une forme active à une forme passive, et coïncident comme deux existences également synthétiques et formelles. Pour que le monde soit intelligible, il faut qu'il soit déjà rempli de quelque intelligence, et la présence du premier de ces caractères est la garantie de celle du second. En un mot, l'activité plastique qui donne aux choses des contours définis et les rend assimilables à l'esprit est la même que l'activité représentative qui produit l'unité de la perception et crée l'esprit lui-même.

L'intelligence et l'intelligibilité ne sont donc que deux modes d'une même chose, qui est l'esprit actif et vivant ; car toute passivité suppose l'activité, et la forme inerte de l'objet qui se livre à la Pensée implique la force agissante du sujet qui a donné cette forme à sa future matière. Ainsi tout est intelligible parce que tout est intelligent ; et si le monde a produit spontanément l'intelligence, c'est qu'il en était

tout imbu. L'éternelle conformité du monde avec la raison révèle qu'il est lui-même une raison, et ce second caractère, à son tour, fait du premier une loi absolue pour le monde.

Il suit de là que tout, dans l'hypothèse spiritualiste, doit être intelligible, et cela toujours et partout. Tout doit donc être déterminé, tout doit obéir à des règles invariables, tout doit se faire mécaniquement. Le mécanisme est de cette façon le premier degré de l'existence définie, le premier effort de l'être pour se donner une modalité formelle et se constituer en vérité. Ce qui est au-dessous du mécanisme, ce qui lui échappe par excès de dispersion et de désagrégation, ne saurait à aucun titre exister. On ne peut supposer une existence qui ne soit pas soumise au mécanisme, parce qu'on n'en peut supposer une qui n'ait pas d'unité distincte. Le déterminisme devient donc pour l'être la plus inflexible des lois : un monde non déterminé manquerait à la fois d'intelligibilité et d'intelligence, et ne répondrait plus à la définition de l'esprit. C'est là le premier effet de la réflexion de l'Être sur lui-même, le premier cadre dans lequel il doit entrer. Et ce cadre doit être commun à toutes les existences, car toutes doivent évidemment passer par le premier degré de la genèse, quitte à le dépasser plus tard : l'absence de ce premier degré serait l'indice du néant, non le signe d'une réalité supérieure.

Ainsi, il faut que tout soit déterminé, parce qu'il faut que tout soit réel. Le déterminisme est un mi-

nimum d'existence au-dessous duquel l'esprit ne peut plus rien saisir, ni se reconnaître lui-même. C'est une première étape absolument obligatoire et absolument universelle, et rien ne saurait y échapper sans retomber dans le néant.

Maintenant, sous quelle forme le déterminisme pourra-t-il se manifester? Le seul aspect sous lequel on le puisse concevoir est celui de mouvements ayant pour points d'appui des centres de force, où des monades atomiques. L'univers sera donc, pour la Pensée théorique, un ensemble d'atomes dynamiques se manifestant par le mouvement. On ne peut pas remonter plus haut : demander la raison de tels atomes, ce serait demander la raison de l'être. Une somme de centres actifs, indivisibles et indestructibles, telle sera la matière première du monde, matière déjà définie et formelle, la base sur laquelle s'édifieront les existences dans leur ascension vers l'esprit conscient.

Mais l'Être ne saurait s'immobiliser dans cette modalité rudimentaire. Le mécanisme et la force atomique ne sont que des conditions et des moyens, au-dessus desquels il faut que les choses s'élèvent. Sans doute on ne peut dire à l'avance à quel moment ils seront dépassés, ni en quels lieux se produiront des modes supérieurs : le monde des atomes peut suffire pendant un temps illimité, parce qu'il n'exclut pas la Pensée et n'est pas la négation de l'esprit. Mais il est clair que, si l'esprit est la substance des choses, et si la formation des premiers centres d'action est due à

l'effort de l'Être pour se concentrer et s'affirmer comme force, cet effort devra continuer, et qu'à un moment donné il se constituera des centres plus complexes et plus spirituels, que le mécanisme se multipliera et se réfléchira.

Les étapes de cette intégration sont marquées par les progrès des forces élémentaires, dans leurs combinaisons harmonieuses et leurs associations synthétiques. A mesure que ces forces s'agrègent et s'unifient, de façon à donner lieu, par accumulation du mouvement primordial, à toute la série des propriétés physiques et chimiques, l'esprit gagne du terrain et l'existence s'enrichit. On peut, à ce compte, accorder à toutes les propriétés de la matière une sorte de réalité propre : et cette seconde assise va former une base, plus large et plus solide que la première, sur laquelle s'opèreront les progrès subséquents.

La production de la matière organisée marquera un nouveau pas dans la genèse. Sans être spécifiquement distincte des forces physico-chimiques, et sans être l'effet d'une entité spéciale, la force vitale est pourtant un produit supérieur du mouvement, une détermination nouvelle du déterminisme, une manifestation plus active de l'esprit primordial, une image moins imparfaite de l'esprit futur. De la sorte, à mesure que le monde se développe, l'intelligibilité s'étend; les choses offrent à la Pensée virtuelle une matière de plus en plus riche; la forme passive de l'objet se rapproche de la forme active du sujet, et la force tend à devenir conscience.

Mais il reste encore un progrès décisif à accomplir. Il faut que l'intelligible se transforme effectivement en intelligence; il faut que l'esprit répandu dans les choses se concentre tout à fait pour prendre possession de lui-même. Sans doute une telle nécessité n'est qu'hypothétique quant aux conditions où la manifestation exigée pourra se produire; mais elle est catégorique quant à la manifestation même, et le spiritualisme renierait ses principes, s'il ne proclamait point que l'intelligence consciente est un produit nécessaire. Cette dernière étape est franchie quand l'objet, étant devenu complètement intelligible et ayant acquis toute l'unité qu'il faut pour offrir à l'esprit une matière assimilable, se transforme par là même en sujet et devient intelligence. Il suffit que les choses soient tout à fait compréhensibles pour qu'aussitôt elles se comprennent. Le seul obstacle qui retardait jusqu'ici l'apparition de l'intelligence, c'est que l'intelligibilité n'était pas encore pleine et entière, c'est que l'unité synthétique était encore trop imparfaite. Aussitôt cette unité constituée, l'intelligence apparaît d'elle-même; aussitôt l'objet devenu conforme à la raison, la raison se manifeste.

On peut donc considérer tous les progrès antérieurs comme une simple préparation de cet événement définitif. La matière, c'était l'esprit en puissance, cherchant à réaliser ses propres conditions; la Nature, c'était la Pensée virtuelle essayant ses propres forces, et se créant un miroir où elle pût

voir ses traits fidèlement réfléchis. Le déterminisme était conditionné par rapport à l'esprit : c'était l'idéal qu'il portait en lui, la cause finale de son existence. Si les choses se sont faites mécaniques, c'était pour pouvoir se comprendre elles-mêmes ; si l'Être s'est enfermé dans les limites de l'intelligible, c'était pour assurer à l'intelligence un développement complet, et se préserver lui-même de ses propres surprises. Le mouvement n'est que la puissance de la raison ; la matière de l'objet n'est que la forme du sujet avant qu'elle soit devenue consciente. Et voilà pourquoi il suffit que le mouvement se multiplie, que la matière se réfléchisse, pour qu'aussitôt la Pensée apparaisse. Si la Nature peut se donner à elle-même la Pensée qui doit la comprendre, c'est qu'elle n'est pas autre chose que le point d'appui pris spontanément par la Pensée à son début, le moyen dont celle-ci se sert pour arriver à se penser elle-même. Les choses ne sont ainsi que des intermédiaires entre la Pensée virtuelle et la Pensée actuelle, des organes que l'esprit se crée pour réaliser sa propre essence.

Par conséquent, dès que la forme synthétique des choses est assez parfaite pour offrir à la raison un objet assimilable, l'intelligence se manifeste. La première perception est identique au dernier perceptible ; l'objet se comprend dès qu'il est compréhensible. Ce degré commun aux deux phases de l'esprit dans son évolution totale, ce point de convergence de la raison en puissance et de la raison en acte, ce moment où l'esprit tire pour la première fois avantage du pro-

cédé dont il a usé, c'est la sensation ou le phénomène, synthèse de l'objet et du sujet, trait d'union des deux mondes ; et l'identité, dans le sens, de l'intelligible et de l'intelligence n'est que l'expression de l'unité essentielle de l'esprit universel, dont le développement engendre la Nature et la Pensée.

Passé ce premier point, les rapports entre l'objet et le sujet vont se renverser, et l'évolution vers la raison va se faire en sens contraire de l'évolution vers le phénomène. Tandis que les formes de l'objet, en se rapprochant de la conscience, devenaient de plus en plus concrètes et singulières, les formes subjectives vont au contraire, en se convertissant en raison, devenir de plus en plus générales et abstraites. La sensibilité va donc s'idéaliser à mesure qu'elle s'éloignera du phénomène, pour devenir, en passant à travers la série des notions, identique aux purs principes. L'esprit refait, mais dans une direction opposée, toutes les étapes de l'existence, et son contenu ressemble de plus en plus à l'essence homogène et indéterminée de la nature primitive, à mesure que l'activité subjective s'étend et s'enrichit. La raison naît spontanément de la sensibilité, comme celle-ci naît du mécanisme : elle est de la sensibilité intégrée ; et le degré d'abstraction de la raison marque chez l'être le degré de richesse de la sensibilité, la généralité des idées se mesure au nombre et à la variété des phénomènes dont elles sont les images. L'intégration dans le sujet reproduit donc à rebours l'intégration dans l'objet ; les lois qui régissent l'histoire

de la Pensée sont corrélatives et inverses des lois qui régissent celle de la Nature.

Il suit de là que le dernier progrès de l'intelligence, le triomphe suprême de l'esprit, ce sera la production de l'idée d'Être, ou d'une forme subjective individuelle représentant la matière objective de l'univers. Qu'il se manifeste une intelligence capable de comprendre l'essence primitive et de reproduire singulièrement, c'est-à-dire consciemment, l'infinité de l'esprit inconscient, tel est le but ultime de l'histoire cosmique. De cette façon la Pensée est arrivée à prendre pleine possession d'elle-même, à se donner, sous les formes les plus définies et les plus contingentes de la conscience, une image complète de sa nature universelle et nécessaire. La plus abstraite des idées est donc en même temps l'acte le plus synthétique de la raison ; le produit le plus complexe du moi résume tous les efforts de l'univers. Celui-ci, parvenu à ce point, se reproduit lui-même dans une seule de ses parties ; il s'est concentré jusqu'à se faire tenir en un espace infiniment petit : il s'est réduit à un seul point, et dans ce point il revit tout entier. L'unité primitive de l'esprit, qui était celle d'une homogénéité analytique, est devenue l'unité d'une hétérogénéité synthétique.

La production de la raison consciente dans l'individu est ainsi le point culminant des choses, le chef-d'œuvre de l'activité infinie. Qu'il pût naître, au sein de l'esprit indéterminé, un esprit fini capable de le penser et d'en saisir immédiatement l'essence, voilà

ce que voulait la nature, voilà la raison du monde. L'unité spirituelle de l'Être trouve donc son achèvement définitif et son expression adéquate dans la monade raisonnable, et par là le spiritualisme se convertit en monadisme. Tout spiritualisme qui ne va pas jusque-là est incomplet ; le mécanisme universel, la hiérarchie des forces physiques et vitales, la sensibilité, la raison, tout cela n'a qu'un but : la production du moi qui pense l'Être, ou plutôt dans lequel l'Être se pense.

Maintenant, ce produit s'impose-t-il universellement à l'activité de l'esprit? Existe-t-il toujours et partout des monades raisonnables, et n'existe-t-il que cela? La théorie ne saurait donner à cette question une réponse catégorique. Elle indique seulement que tout doit tendre le plus possible à produire de tels êtres, qu'ils sont les fins désirables de la Nature et les intérêts suprêmes de son développement, que l'Être universel ne serait pas esprit, s'il ne cherchait sans cesse à se constituer en raisons individuelles. Si nous n'avons pas le droit de dire qu'il y a partout conscience et raison, nous sommes au moins autorisés à croire que ces deux manières d'être sont aussi répandues que possible, et que la monade rationnelle tend toujours à se substituer à la simple monade dynamique. Cette raison inconsciente et abstraite, qui constitue l'univers dans son essence objective et matérielle, doit être suspendue à un aussi grand nombre que possible de raisons conscientes et concrètes, qui la reproduisent en la concentrant ; et la

constitution de tout ce qu'il y a d'existence en pensées individuelles est la loi idéale du monde. D'ailleurs, comme la réalité ne se manifeste avec tous ses caractères et n'apparaît proprement comme esprit que dans les consciences définies, comme tout ce qui n'est pas identique à celles-ci n'en est au fond que la virtualité et peut s'appeler une raison en espérance, il est légitime d'admettre que toute existence véritable est monade spirituelle. C'est donc par celle-ci que doit se faire, pour le spiritualisme, la définition de la réalité contingente, et l'absorption de la force totale dans les pensées conscientes devient un axiome nécessaire de cette philosophie.

Ainsi, de la conception spiritualiste de l'Être découle inévitablement le monadisme, qui assimile toute réalité au moi raisonnable et tend à éliminer complètement du monde la matière et les conditions. Le monadisme, à son tour, conduit nécessairement à l'idéalisme, à la réduction de l'activité représentative à son côté subjectif, à la négation de toute vérité objective. C'est ce dont nous allons nous convaincre en esquisant une théorie de la connaissance conformément aux principes du monadisme, c'est-à-dire sans faire appel à d'autres éléments qu'à la force interne de la raison et au contenu virtuel de la conscience pure.

La connaissance proprement dite, ou l'affirmation de l'objet, ne peut se produire que par l'union en un seul acte d'une forme représentante et d'une matière représentable. En d'autres termes, il faut, d'un côté,

des éléments multiples et passifs donnant prise à l'affirmation, de l'autre, une idée unique et active reliant ces éléments en un seul tout, et produisant par là le fait intellectuel lui-même. Ces éléments multiples, ce contenu affirmable, ce sont les sensations ou phénomènes ; cette idée active, ce contenant dynamique, c'est la raison jugeante. Que l'un des deux termes vienne à manquer, la connaissance ne peut plus avoir lieu : une matière sensible non unifiée par l'idée d'Être ne se convertirait pas en affirmation, et ne constituerait qu'un mode phénoménal sans valeur intellectuelle ; une affirmation qui ne s'exercerait sur aucune matière resterait l'énoncé d'un possible, et serait simplement l'hypothèse d'une connaissance. Ainsi la forme et la matière, c'est-à-dire la raison et la sensibilité, doivent concourir simultanément au fait intellectuel et se confondre en un seul acte.

Maintenant, ces deux éléments de la Pensée, quoi-qu'on puisse les séparer par l'analyse, doivent-ils être conçus comme réellement distincts, et comme se rapportant à deux activités spéciales ? Il semble que cela soit impossible. On ne saurait se figurer, d'une part une sensibilité ne livrant que des matériaux amorphes, de l'autre une raison s'emparant de ces matériaux et les transformant d'après ses propres lois. Car comment une raison substantiellement distincte de la sensibilité pourrait-elle agir sur elle et la façonner sur son propre modèle ? Comment des sensations produites par une force autre que la raison pourraient-

elles s'assimiler à celle-ci ? Séparer dans la représentation la matière de la forme, et voir dans l'activité qui recueille les données sensibles, pour les transformer en perceptions, une force distincte de celle qui apporte les matériaux de ces synthèses, c'est faire une supposition contradictoire : deux forces séparées ne peuvent s'unir en un seul acte, concourir à un seul effet. Il semble donc que le contenu de l'affirmation doive absolument être donné en même temps que l'affirmation elle-même, provenir de la même source, manifester la même fonction. En un mot, l'activité représentative doit être une, et ce n'est que par abstraction qu'on peut en distinguer les éléments constitutifs.

Comment donc concevoir les rapports des matériaux sensibles à la forme rationnelle ? Comme ceux des moyens au but, ou des parties au tout. Il faut que les données phénoménales entrent d'elles-mêmes dans les cadres de la raison, ou plutôt qu'elles se convertissent, en vertu de leur nature intrinsèque et par une évolution spontanée, en affirmation et en connaissance. La raison ne peut donc être que l'acte commun vers lequel convergent les faits sensibles, la forme unique où ils se rassemblent, l'unité synthétique qu'ils engendrent par leur cohésion. L'idée d'Être est la loi universelle à laquelle les éléments phénoménaux viennent d'eux-mêmes se soumettre ; c'est l'idéal, en quelque sorte, qu'ils portent en eux, et cet idéal ne saurait à aucun titre se distinguer substantiellement de la matière

qu'il pénètre, et qu'il anime d'une vie intellectuelle.

Mais comment expliquer cette unité de l'activité représentative? Si l'on ne veut pas admettre que la raison soit un simple produit de la sensibilité, un effet qu'elle se trouve réaliser, mais qui n'est pas sa fin prédéterminée, ce qui serait tomber dans le sensualisme; si l'on ne veut pas non plus expliquer l'accord de la raison et de la sensibilité par leur union dans une substance qui fonde, en même temps que leur convergence subjective, leur harmonie avec un ordre extrinsèque, ce qui serait dépasser les données du monadisme et emprunter les principes d'une autre doctrine : la seule hypothèse naturelle qui s'offre à l'esprit consiste à placer la véritable substance de l'intelligence dans la loi idéale des éléments sensibles, dans la forme qu'ils prennent spontanément pour se convertir en jugements, dans la fin qu'ils réalisent par leurs groupements synthétiques. Dès lors c'est l'idée d'Être, c'est la raison qui devient la force active de l'entendement, le substrat dynamique de l'activité représentative tout entière. Les faits sensibles ne sont plus que les moyens par lesquels elle s'actualise, les organes grâce auxquels sa virtualité infinie prend des formes concrètes. La raison affirmante deviendra donc, en même temps que la cause finale et la loi de la Pensée, sa cause efficiente et sa source. C'est en elle que devra s'établir l'unité de l'intelligence, et c'est d'elle qu'il faudra faire dériver la sensibilité, jusque dans ses détermi-

nations les plus précises, dans ses éléments les plus singuliers.

Que cette hypothèse soit bien la seule conforme aux principes du monadisme, c'est ce qui semble évident dès l'abord. En effet, pour cette doctrine, la monade rationnelle, ou l'idée d'Être considérée comme essence de la pensée individuelle, est une donnée primitive et absolue, un fait universel et nécessaire. Le moi raisonnable est produit d'avance : il ne devient pas, il est. Si donc l'activité représentative doit être rapportée à une force unique, et si d'ailleurs nous sommes obligés de concevoir la force rationnelle comme primordialement réalisée et comme antérieure à toute genèse, c'est évidemment par elle qu'il faudra expliquer toute la connaissance. En d'autres termes, la raison individuelle nous est donnée comme chose en soi : si donc l'intelligence ne peut être scindée en deux et doit être rapportée à un seul principe, la question de savoir quel est ce principe se trouve déjà résolue ; ce n'est que la raison individuelle qui peut convenir à cet effet.

Ainsi c'est par le moi raisonnable, et par lui seul, qu'il faudra rendre compte du développement total de l'esprit ; les ressources qu'il nous offre devront nous suffire pour engendrer théoriquement tout le contenu de la conscience. La théorie de la connaissance, telle qu'elle découle du monadisme, sera donc forcément un idéalisme rationaliste. La raison devra produire la sensation, les représentations devront se déduire de l'idée d'Être, dont elles seront des modifi-

cations phénoménales et des expressions passagères. Que deviendra dès lors l'activité intellectuelle, et comment faudra-t-il concevoir la production des phénomènes dans le moi ? Comment l'idée d'Être pourra-t-elle engendrer par elle seule toute la série des affirmables ? Comment, en partant de son essence universelle, pourra-t-elle se différencier en idées de plus en plus particulières et concrètes, et constituer ainsi dans l'esprit des formes préconçues de l'existence donnant lieu, par leurs combinaisons variées et leurs synthèses actives, aux objets des jugements perceptifs, ou à ce que nous appelons les choses ? C'est ce que nous allons essayer d'exposer, en nous conformant au sens de l'idéalisme rationaliste.

Tout jugement comprend deux éléments : l'énoncé de l'existence, ou l'affirmation proprement dite, qui est exprimée par la copule ; l'énoncé du mode, ou la qualification de la chose, qui est exprimée par l'attribut. Juger, c'est essentiellement rapporter une chose à la fois à l'Être et à tel mode de l'Être. L'énoncé de l'Être pur n'est pas un jugement, un acte de la raison : c'est la raison elle-même considérée dans son activité essentielle. L'énoncé du mode pur n'est encore que la raison considérée dans une de ses fonctions virtuelles, non dans un de ses actes positifs. Le jugement véritable consiste dans l'exercice d'une ou de plusieurs de ces fonctions spéciales, accompagné de l'exercice général de l'activité rationnelle totale, ou dans la synthèse de l'idée d'Être avec l'idée de tel et tel mode. Une théorie complète du jugement doit

donc comprendre les points suivants : 1° une analyse de l'affirmation ou de l'idée d'Être ; 2° une analyse de la qualification ou des idées de modes ; 3° une analyse des rapports de l'idée d'Être avec les idées de modes ; 4° une analyse de l'acte par lequel l'idée d'Être opère la synthèse d'autres idées, pour produire l'énoncé de la chose ; 5° une analyse des rapports réciproques des idées et des jugements. Traitons rapidement ces diverses questions.

Soit l'affirmation sous sa forme la plus générale : ceci est ; à quelles conditions peut-elle se produire ? Il faut, pour cela, que l'objet dont on affirme l'existence soit distingué de l'existence elle-même. Si, en effet, ils étaient identiques l'un à l'autre, il n'y aurait plus lieu d'affirmer leur convenance : l'affirmation est, par essence, synthétique, elle rapproche des termes inégaux. Pour attribuer l'existence à une chose, il faut qu'au moment même où l'on réunit les deux termes, on les distingue virtuellement, sans quoi il n'y aurait plus lieu de les rapprocher par un acte positif : il n'y a synthèse que de ce qui est séparé. Le caractère actif de l'affirmation implique donc qu'il y a disparité entre l'idée de la chose affirmée et l'idée d'existence, qu'il y a distinction entre la chose et l'Être, et l'affirmation consiste précisément à faire rentrer la chose dans l'Être, comme un individu dans un genre. Nous n'affirmons jamais l'Être, mais seulement la convenance de telle chose avec l'Être. Nous ne pensons pas l'Être, nous pensons que telle chose en fait partie. Affirmer une chose,

c'est, par suite, exclure l'Être de cette chose, en même temps que la lui rapporter. L'affirmation est la négation de l'Être en tant que convenant à la chose affirmée, en même temps qu'elle est l'affirmation de la chose en tant que convenant à l'Être. La chose affirmée est posée comme mode de l'Être, loin que l'Être soit posé comme son attribut ; ce n'est pas l'Être qui appartient aux affirmés, ce sont eux qui appartiennent à l'Être. En un mot, on n'affirme pas l'Être, mais de l'Être (*de ente*).

Ainsi le moi ne pose pas l'Être, mais il pose quelque chose hors de l'Être, il en abstrait une partie ; et la fonction de la conscience est précisément de détacher de l'existence universelle les choses particulières dont elle fait son objet. Penser, c'est isoler des portions d'existence, c'est parcourir successivement les détails de la réalité totale. De la sorte, ce que nous appelons concret est précisément l'élément abstrait de l'ensemble. La Pensée discursive renverse les vrais rapports des choses : tandis que c'est le fait particulier qui est abstrait de l'Être réel, qui en est détaché et isolé, et que c'est l'ensemble des faits qui constitue véritablement l'existence complète, identique à la puissance infinie de la raison, nous donnons au Tout le nom d'abstrait parce que nous ne pouvons l'embrasser dans un acte déterminé de l'intelligence, et nous appelons les détails concrets parce qu'ils coïncident avec notre réalité phénoménale. Cette illusion vient de ce que la pensée, considérée dans ses manifestations particulières, est elle-même

un abstrait par rapport à la somme infinie des choses, ou à la Pensée considérée dans son essence universelle. C'est nous, en tant qu'êtres sensibles, qui sommes des abstractions et des existences incomplètes, et ce qu'il y a de vraiment concret et réel en nous, ce sont les formes générales par lesquelles nous unissons nos sensations, ou plutôt au sein desquelles elles prennent naissance, c'est la raison. Il faut donc, contrairement au préjugé vulgaire, regarder les objets de la sensibilité comme abstraits par rapport aux idées de la raison. La première de ces facultés n'est que l'ordre dans lequel nous apparaît le contenu de la seconde ; les sensations ne sont que l'idée d'Être se divisant à l'infini ; nous ne sommes, dans notre existence phénoménale, que les produits d'une raison infinie qui se rend consciente en nous.

Mais l'affirmation n'est qu'une partie du jugement. Il faut qu'elle soit complétée par la qualification, puisque nous n'affirmons jamais simplement que telle chose est, ce qui serait l'identifier à l'Être, mais que nous énonçons toujours qu'elle est telle ou telle, et que le jugement, comme nous l'avons dit, conditionne les choses à la fois quant à l'existence universelle et quant à tel mode déterminé de l'existence. En quoi consistent donc ces modes ou qualités, et quel rôle jouent-ils dans l'acte intellectuel ?

Qualifier une chose, c'est rapporter l'objet affirmé à un mode donné, le classer dans telle forme de l'Être. Or cela ne peut évidemment se faire que si nous possédons déjà virtuellement l'idée abstraite ou

plutôt la somme des idées abstraites à laquelle nous rapportons la chose. Une qualification absolument nouvelle, dans laquelle les modes énoncés apparaîtraient pour la première fois, est complètement inconcevable. Nous ne pouvons qualifier les objets, c'est-à-dire les percevoir d'une façon consciente et rationnelle, que grâce à la possession préalable de formes d'existence auxquelles ces objets sont rapportés. Toute connaissance, peut-on dire, est une reconnaissance. La perception, à ce compte, est une synthèse d'abstrait, une collection d'idées préconçues affirmées simultanément, et la conscience actuelle ne fait que nous révéler, sous une forme déterminée, ce qui était virtuellement en nous. Nous apprenons moins, par les phénomènes, des modes nouveaux de l'Être, que nous ne constatons des combinaisons nouvelles produites dans le moi par la réaction mutuelle de ses puissances intrinsèques. Il faut donc supposer dans l'esprit, à côté de l'idée d'Être et la remplissant, une série d'idées plus ou moins déterminées qui se combinent dans les jugements; et nous considérerons la qualification comme consistant à conditionner l'objet par rapport à certaines de ces idées.

Nous pouvons, par suite, répéter notre formule précédente, en la modifiant légèrement, et dire : l'on n'affirme pas les qualités, mais des qualités; et la fonction de la sensibilité consiste à détacher telle ou telle chose de la qualité générale qui la contient en puissance. Ce n'est pas le prédicat qu'on affirme du

sujet, c'est le sujet qu'on rapporte au prédicat. Si véritablement le prédicat nous était tout entier révélé dans et par le sujet, et nous apparaissait comme identique à lui pour en être plus tard détaché par abstraction, nous n'affirmerions pas l'union actuelle du sujet et de l'attribut : il n'y aurait pas lieu d'opérer une synthèse, de juger activement. L'intelligence, en prenant connaissance de l'objet, attribue donc le sujet au prédicat et l'en détache actuellement ; ce sont les choses qui appartiennent à leurs qualités, non les qualités qui appartiennent aux choses, et faire des modes les propriétés des objets, c'est détruire la qualification et ruiner le jugement.

Ainsi le réel et le concret, par rapport aux choses qualifiées, ce sont les qualités générales, et les choses ne sont que les synthèses contingentes, les unions passagères d'un certain nombre de qualités générales. La sensibilité virtuelle, c'est-à-dire l'ensemble des modes préconçus par rapport auxquels nous conditionnons les choses, est en ce sens plus concrète que la sensibilité actuelle. La première est la raison considérée dans ses différenciations idéales et en tant qu'elle est capable de se manifester phénoménalement à elle-même ; la seconde est le produit de cette faculté : et la première est plus réelle que la seconde, comme la cause est plus réelle que l'effet.

Maintenant, comment ces idées préconçues qui constituent la sensibilité virtuelle se sont-elles formées dans l'esprit, et quel est leur rapport avec l'idée d'Être ? Il faut nécessairement qu'elles soient de

même nature que celle-ci, car elles sont destinées à lui être perpétuellement unies, et c'est cette union toujours renouvelée qui constitue la série entière des jugements. Il faut donc que ce soient des idées d'Être, des modes formels de l'existence universelle. L'union indissoluble, la consubstantialité de l'Être et de ses formes dans la Pensée, est la condition indispensable de toute activité intellectuelle, et la conscience a pour fondement nécessaire l'identité de l'Être et des modes dans l'existence, c'est-à-dire l'identité de l'idée pure et des idées modifiées dans le jugement. La série des idées de modes doit donc se produire dans l'idée d'Être et ne faire qu'un avec elle.

Mais comment cette unité pourra-t-elle se produire, et cette genèse intrinsèque se réaliser ? Il faut admettre, pour le comprendre, qu'il y a dans l'idée pure, ou dans la raison, une force plastique capable d'engendrer des formes déterminées, et d'opérer avec elles des synthèses représentatives. Si nous nous en tenons, en effet, à la simple idée pure, et si nous n'ajoutons pas au caractère logique de la raison un caractère dynamique, nous ne pourrions comprendre comment des formes réelles en dérivent. Une raison absolument pure quant à son contenu, dont l'essence ne serait que rationalité, et qui ne renfermerait pas dès l'origine une force positive de manifestation, resterait toujours impuissante à créer la sensibilité : sa pensée glisserait sur les choses sans les affirmer et serait identique à la pure inconscience. Il faut donc

que la raison soit vivifiée par une force concrète, par une activité plastique intime, et l'idée abstraite d'Être ne peut être que la forme nécessaire de cette force, son essence logique, mais non sa puissance effective et son germe fécond. L'identité de l'idée pure et des idées modifiées ne peut être admise que si l'on place dans la première une source de vie, que si l'on fait de la raison une force active.

De la sorte, en prêtant à la raison une fécondité native, nous comprendrons comment la série des idées modifiées en sortira peu à peu, et comment pourra se manifester, au sein de son abstraction et de son indétermination primordiales, l'acte concret du jugement. L'idée d'Être, en effet, animée dès le début d'une vie intime et d'une puissance efficace de manifestation, va se créer à elle-même toute une série de modes qui la rendront progressivement plus concrète, la rapprocheront peu à peu du sens et lui permettront d'atteindre, par des transitions insensibles, l'actualité du jugement perceptif. Il y aura donc, entre l'idée pure et le jugement, une longue chaîne d'intermédiaires, ou d'idées de plus en plus compréhensives; la matière de l'idée pure se rendra insensiblement formelle et déterminée, jusqu'à se convertir définitivement en énoncés positifs.

Mais, dira-t-on, ces intermédiaires, ces formes progressives, il a déjà fallu, pour les fixer dans l'esprit, des jugements préalables; il a fallu des perceptions antécédentes, pour nous donner des idées générales auxquelles nous puissions rapporter le contenu

de nos perceptions actuelles. La sensation se réfère à la sensation, le jugement se mesure au jugement.

Sans doute, et aussi loin que nous remontions la série des idées, nous nous trouvons toujours en présence d'énoncés ; aussi loin que nous suivions l'évolution qui a transformé l'idée pure en jugement, nous avons toujours devant nous des faits concrets d'intelligence. Mais ces faits deviennent de plus en plus indéterminés, et les qualités dont ils contiennent l'expression deviennent de plus en plus pauvres et homogènes, à mesure que nous retournons vers la source initiale de la Pensée : l'énoncé se rapproche de plus en plus de l'idée. Saisir le moment précis où l'idée proprement dite cesse pour faire place au jugement est évidemment impossible ; tout ce que l'on peut dire, c'est que, dans toute la série des idées préformées, on trouve toujours quelque trace de jugement et d'activité. Nous sommes donc toujours forcés d'admettre dans l'idée le jugement, dans la puissance l'acte, dans le rationnel le sensible. Mais nous devons nous garder de considérer cette force initiale et cette sensibilité éternelle comme semblables aux forces et à la sensibilité des phénomènes déterminés de la conscience. La raison est toujours imbue à quelque degré de perception, et l'on ne saurait à aucun moment dégager complètement l'universalité de ses notions de l'individualité du fait, sans la rendre par là même incapable de toute connaissance et de toute conscience. Mais cette perception élémentaire et universelle n'est en rien comparable aux perceptions

contingentes de la vie temporelle de l'esprit. En un mot, si l'affirmation est toujours accompagnée de qualification, et si l'énoncé de l'Être renferme toujours l'énoncé du mode, la qualité et le mode deviennent pourtant, à l'infini, si semblables à la quantité et à l'Être, et la synthèse actuelle se rapproche tellement de la nature virtuelle de ses matériaux abstraits, qu'on est autorisé à considérer l'idée pure comme le fondement primitif des jugements et comme la source originelle de la pensée concrète. Nous devons donc, tout en plaçant dans l'idée la plus universelle une force affirmative élémentaire, regarder cette force comme existant d'abord à un état si rudimentaire, que ses produits puissent être assimilés à de pures puissances et qu'il soit légitime, par suite, de faire sortir la vie sensible de l'esprit d'une raison pure initiale.

Nous devons, en conséquence, supprimer toute ligne de démarcation tranchée entre le jugement et l'idée, et les considérer comme des degrés divers d'une seule activité, comme des effets d'une même fonction se manifestant sous des conditions différentes. Le jugement et l'idée s'impliquent mutuellement et se confondent par des transitions insensibles. De même que nous pouvons pousser notre marche régressive vers les conditions élémentaires du jugement aussi loin que possible, sans cesser de retrouver partout quelque chose du jugement lui-même, il n'est point non plus de jugement si précis et si actuel qui ne soit rempli d'indétermination et de virtualité,

à la fois par l'idée d'Être qu'il contient et par la série des idées intermédiaires qui le relie à celle-là et dont il est l'expression synthétique. L'idée et le jugement sont donc les deux phases d'un développement unique; ou plutôt, ils ne sont que la raison elle-même considérée, soit dans sa vie latente et son recueillement en elle-même, soit dans ses manifestations externes et son expansion au dehors.

Ainsi la genèse du jugement par l'idée peut s'expliquer grâce à l'introduction, entre le premier et la seconde, d'une série d'intermédiaires, de virtualités de plus en plus définies, qui préparent l'apparition réelle de l'un en multipliant la puissance de l'autre par elle-même. Mais enfin comment le jugement, l'énoncé de la chose, prend-il définitivement naissance à un moment déterminé? Comment l'objet apparaît-il à point nommé dans le moi? On ne peut le comprendre qu'en admettant que les éléments abstraits, ou les idées, sont entraînés par un mouvement invincible vers l'unité du jugement. Car si la combinaison des idées n'était pas l'effet d'une nécessité intérieure, le jugement qui en résulterait ne serait qu'hypothétique, et non assertorique. Il n'apparaîtrait plus à la conscience avec les caractères d'une irrésistible évidence; il serait l'énoncé d'un possible, non l'affirmation d'un fait, œuvre d'imagination, non de raison.

Il faut donc, pour qu'il y ait affirmation et objet, que la combinaison des éléments se fasse nécessairement; et la réalité de la chose n'est que le sentiment

même que le moi prend de cette nécessité, et qu'il projette hors de lui-même. Ce que nous appelons l'objet, c'est la contrainte en vertu de laquelle les idées abstraites se combinent pour former des jugements concrets, et cette contrainte reconnaît elle-même pour cause le développement naturel et spontané de la monade raisonnable. Une Pensée qui ne se constituerait pas par le mouvement nécessaire de ses éléments intrinsèques flotterait entre le non-être et le possible, n'atteindrait jamais le réel. Le jugement est donc l'expression concrète de la nécessité de la raison dans son évolution subjective, et les choses sont les symboles, transportés à l'extérieur par un artifice de la conscience, de cette histoire intérieure.

Mais le jugement, une fois constitué, peut-il persister indéfiniment, ou bien le mouvement qui a amené les idées à coïncider pour le former ne va-t-il pas les dissoudre de nouveau et les faire rentrer dans l'abstraction? Il faut qu'il en soit ainsi. Si, en effet, le jugement persistait, si l'objet demeurerait devant l'esprit avec des caractères immuables, toute raison d'affirmation disparaîtrait, et la Pensée s'évanouirait. L'intelligence, immobilisée dans un acte déterminé, perdrait infailliblement la conscience d'elle-même, et la vie active de la raison cesserait. Un moi qui affirmerait toujours la même chose serait comme s'il n'était pas; un jugement unique équivaldrait à l'absence de tout jugement.

C'est ce qui ressort, d'ailleurs, directement de

l'analyse que nous avons donnée plus haut du jugement. En effet, qu'est-ce qui porte la raison à affirmer telle existence ? C'est, nous l'avons dit, la coïncidence partielle de cette existence avec l'Être, en même temps que sa non-identité avec lui. Donc, du moment où la raison affirme une chose, elle affirme sa contingence. La synthèse du jugement ne peut s'exercer que sur une matière mobile et sur des formes non nécessaires; et quand nous affirmons la réalité d'une combinaison, nous énonçons par là que cette combinaison n'épuise pas tout l'Être, qu'il y a une différence entre elle et la nécessité. Puis donc que la Pensée, en affirmant l'existence, sous-entend sa contingence, il est clair qu'elle ne saurait s'immobiliser dans une affirmation unique; car la raison même qui nous porte à affirmer la chose nous porte aussi à la nier. En d'autres termes, nous affirmons toujours relativement, jamais absolument : l'intelligible est donc nécessairement une relation entre deux possibles, un passage de l'antécédent au conséquent. Poser une existence, c'est à la fois affirmer sa nécessité et sa contingence : sa nécessité, puisque sa réalité n'est autre chose que la nécessité en vertu de laquelle les formes abstraites dont elle est la synthèse sont amenées à coïncider; sa contingence, puisque la cause même de l'affirmation, c'est la non-identité de l'objet avec l'affirmable absolu. Une Pensée qui poserait son objet comme purement contingent en ferait une simple hypothèse; une Pensée qui poserait son objet comme purement

nécessaire l'identifierait à l'idée pure. La raison qui nous contraint à affirmer l'existence comme ne pouvant pas ne pas être, nous force aussi à la nier comme n'épuisant pas tout l'Être; et le mouvement qui a rassemblé les idées dans le jugement dissout celui-ci et le disperse en idées.

Aussi, à peine le jugement est-il formé que la possibilité d'un autre jugement naît déjà, et cela, à deux titres : parce que le jugement, comme nous venons de le voir, implique la non-coïncidence de l'objet avec l'idée pure et par suite la possibilité d'une autre détermination de cette idée; parce que la synthèse qui le constitue fournit à la Pensée des éléments nouveaux, qui peuvent devenir la matière de nouvelles affirmations. C'est de cette façon qu'on peut comprendre comment l'esprit se développe, acquiert progressivement toutes ses ressources, tire de son indétermination et de sa virtualité primitives la richesse infinie de la nature et la variété illimitée des formes concrètes. Parti de l'idée la plus simple et la plus vide quant à sa détermination actuelle, quoique la plus pleine et la plus complexe quant à sa puissance universelle, il a pu, par le bénéfice de son activité intrinsèque et grâce à son propre fonctionnement, accumuler sans cesse de nouveaux trésors et accroître perpétuellement sa vie consciente. L'idée faisant le jugement, et le jugement faisant à son tour l'idée, l'activité intellectuelle s'est créé à elle-même une réserve immense de formes préconçues où elle peut puiser continuellement, pour y trouver

les éléments de déterminations sans cesse renaissantes et de perceptions indéfectibles.

L'esprit est donc bien le fils de ses œuvres : il se fait en agissant. Et de même que ses organes, ou les idées, engendrent ses actes, ou les jugements, ceux-ci à leur tour engendrent des idées et des fonctions nouvelles, matière et source d'idées futures. L'idée et le jugement s'enveloppent réciproquement : tout jugement est idée par la tendance qui le résout, à peine constitué, en idées nouvelles, de telle sorte que le jugement proprement dit n'est qu'un point de repos entre deux flots d'idées, un atome concret dans une matière abstraite ; et inversement toute idée est jugement par la tendance qui fait sortir la notion du jugement antécédent pour l'entraîner vers le jugement conséquent, de telle façon que l'idée proprement dite n'est que l'intermédiaire passager, la transition insensible entre deux jugements. La puissance et l'acte, la notion et l'affirmation coexistent partout dans l'esprit. Ici, c'est le caractère réel et actif qui domine, là, c'est le caractère idéal et passif ; mais ce ne sont là que des différences toujours mobiles, des degrés toujours changeants : au fond, les deux modes de l'intelligence se mêlent partout.

On peut exprimer cette continuité dans l'évolution de l'esprit, ce rythme nécessaire de l'idée à la chose et de la chose à l'idée, en disant que les jugements sont relatifs les uns aux autres. Juger, en effet, c'est conditionner une chose par rapport à une idée. Mais cette idée est elle-même le résidu d'un jugement.

Juger, c'est donc conditionner une chose par rapport à un autre jugement. Par conséquent, les jugements s'enchaînent et se conditionnent les uns les autres. Pour penser, il faut avoir pensé ; pour percevoir, il faut avoir perçu ; et la série des jugements va se perdre, à travers l'histoire totale de la raison, jusque dans les profondeurs inconscientes de l'idée primitive. La continuité et l'éternité de la Pensée sont donc indispensables à son existence ; une pensée caduque et fragmentaire perdrait toute cohérence et serait condamnée à l'impuissance. La Pensée véritable est une, à la fois dans les individus raisonnables et dans l'univers qui en est la somme : les jugements sont ses actes, et ils naissent les uns des autres ; les idées sont sa puissance, et elles font de ses actes un tout continu en fondant leurs relations réciproques. La relativité des jugements est ainsi la preuve de l'unité de la Pensée, de la pénétration mutuelle de l'idée et du jugement, du développement fécond et nécessaire d'une raison universelle, éternellement vivante dans les raisons singulières, où elle se retrouve tout entière.

Telle est la théorie du jugement, établie conformément aux principes de l'idéalisme rationaliste, avec les conséquences qui en découlent immédiatement. Nous voyons qu'en s'appuyant sur l'idée de monade spirituelle, réalisée dès l'abord et se développant spontanément, le spiritualisme aboutit à absorber la matière des représentations dans leur forme, à ramener l'activité sensible de l'esprit à son activité

rationnelle, à considérer les jugements perceptifs comme des synthèses, au moyen de l'idée d'Être, d'éléments produits d'avance par l'esprit lui-même. Le moi se trouve ainsi contenir le tout d'une façon effective, et cette idée du tout, identique à l'essence de la Pensée, engendre en lui toute la série des phénomènes, de telle sorte qu'il y a contenance des représentations dans l'idée et genèse du sens par la raison. Or un rationalisme ainsi entendu ne peut mener, quand on le pousse jusqu'au bout et qu'on en épuise toutes les conséquences, qu'à la négation de l'univers comme réalité indépendante de la Pensée, au subjectivisme absolu, à la destruction de toute connaissance et au nihilisme scientifique. Tâchons de le montrer brièvement.

Puisque la connaissance tout entière est rationnelle, puisque l'esprit absorbe tout l'objet en lui et que toute vérité consiste pour lui dans son propre accord avec lui-même, dans la cohérence de son développement interne, il est évident que le monde ne saurait plus avoir de valeur propre pour le moi. La chose extérieure, privée de tout équivalent réel dans le fait mental, disparaîtra forcément : exclue d'une Pensée qui sera devenue toute forme et toute conscience, elle ne saurait plus exister pour elle. Le phénomène se réduira donc à son côté interne ; tout, dans la représentation, deviendra subjectif, et la matière de cette représentation, considérée comme objective et réelle hors de la Pensée, se convertira en une hypothèse suggérée par la réflexion.

Quand je perçois telle ou telle chose, dira l'idéaliste, tout ce dont je puis être sûr, c'est que je suis le sujet de cette perception, c'est que je me trouve dans tel état et que tel acte intellectuel s'accomplit en moi : mais cet acte répond-il à quelque réalité externe ? Je n'en puis rien savoir, et l'affirmative n'est nullement impliquée dans le fait lui-même. La perception consiste tout entière dans l'affirmation, sans que la chose affirmée s'y trouve le moins du monde engagée. Sans doute je dois, dans la pratique, agir comme si l'objet existait ; je puis aussi supposer qu'un Dieu véridique a établi une concordance effective entre les événements externes et mes propres états, et que tout ce qui est représenté en moi est réel hors de moi. Mais ce sont là des convictions pratiques ou réfléchies qui sont étrangères à la représentation elle-même. Le monde des esprits est totalement exclu du monde des corps, à supposer que celui-ci existe. La Pensée n'a rien de commun avec le mouvement, dont l'existence, d'ailleurs, est tout hypothétique : une suite subjective d'affirmations, voilà toute l'intelligence dans ses rapports avec la nature. L'esprit se développe d'une façon absolument indépendante et spontanée ; il produit de toutes pièces la matière et la forme de ses représentations, et n'a besoin que de lui-même pour sentir et penser.

Il en est de même de la pure activité rationnelle. Quand je détermine *a priori* les lois de l'Être, je ne fais que prendre conscience des formes nécessaires de ma raison. Ce que j'appelle l'univers, c'est ma

pensée elle-même considérée dans sa virtualité infinie; ce que j'appelle les conditions universelles, ce sont les lois de cette pensée dans son développement intrinsèque. L'unité de l'Être n'est pas autre chose que l'unité du moi; la nécessité cosmique, c'est le déterminisme de mes propres représentations; le mécanisme des choses est celui même de ma raison. L'Être est identique à la Pensée, en ce sens qu'il n'y a que la Pensée, et que l'Être est son produit.

La chose primitive et incréée, c'est donc la Pensée, ou plutôt ma pensée, car du moment où je n'accepte d'autre critère immédiat que ma propre subjectivité, et où j'enferme toute connaissance et toute vérité dans les limites du moi individuel, je n'ai aucune raison pour admettre hors de moi des existences semblables à la mienne, si ce n'est d'une façon tout hypothétique et surérogatoire. Un moi qui contient virtuellement toutes les formes de l'Être, et qui prend conscience de ces formes en suivant sa loi intime, qui renferme tous les éléments de la réalité et se développe en amenant successivement chacun de ces éléments devant lui-même, voilà le véritable absolu, la donnée primordiale et incontestable. Maintenant, chacun peut supposer, à côté de son moi individuel, une infinité d'autres moi qui se représentent les choses à des points de vue différents, en obéissant pour leur propre compte à leurs lois intimes, ainsi qu'une Pensée suprême qui relie tous ces moi, fonde leur harmonie et les fasse se développer

concurrentement. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, ou plutôt un postulat; et dans tous les cas nous n'avons jamais devant nous que des réalités subjectives, des formes sans matière, l'objet n'étant que la conscience qu'elles prennent respectivement d'elles-mêmes.

Qu'une telle conception rende la connaissance illusoire et détruise le fondement même du Savoir, c'est ce qu'il est à peine besoin d'indiquer. Si, en effet, nos représentations sont purement subjectives, ou n'ont d'autre base objective que leur concordance hypothétique avec d'autres représentations, ce qui dépasse même déjà les limites strictes du système, toute science devient une duperie, et connaître n'est plus qu'un vain mot. Qu'est-ce qu'un entendement dont la fonction est de connaître et qui ne connaît rien? Qu'est-ce qu'une activité représentative dont l'exercice consiste à ne rien représenter? La théorie idéaliste de la connaissance, loin de donner à l'esprit plus de valeur et de puissance, lui ôte toute force et le prive de toute efficacité. A force de sacrifier la matière à l'esprit, d'absorber l'intelligible dans l'intelligence, elle arrive à complètement nier celle-ci et à rendre son activité tout imaginaire. Sa véritable conclusion, c'est le scepticisme. Aussi est-elle obligée, pour échapper à cette conclusion, de sortir d'elle-même et d'invoquer un ordre préétabli, une concordance mystérieuse entre les esprits connaissants et d'autres esprits jouant par rapport aux premiers le rôle de connaissables. Mais de

quel droit recourir à ce subterfuge, et quelle foi ajouter à cette hypothèse, étant donné le point de départ du système ? de quel droit même tenter de sortir de nous-mêmes et d'affirmer autre chose que nous ? Que chacun se renferme en lui et ne croie qu'à lui ; que chacun soit à lui-même sa mesure unique, voilà, à ce qu'il semble, la conclusion inévitable du monadisme conséquent.

Dès lors, toute la réalité de l'univers s'évanouit pour faire place à un tableau sans solidité ; ce tableau se dissout en formes de plus en plus indécises, en cadres de moins en moins remplis. L'imagination et la perception s'égalent, et rien ne distingue plus leurs produits. L'esprit n'a plus devant lui qu'un mirage trompeur qu'il est libre de supprimer, puisque c'est lui qui l'a créé. La réalité sensible se volatilise dans des images indistinctes ; la richesse des formes réelles se dissipe dans la pauvreté de formes idéales. Tout l'univers se réduit à un plan ; ce plan se concentre en un point. L'esprit, à force de vouloir s'assimiler l'objet, l'a supprimé et s'est substitué à lui ; la Nature s'est peu à peu effacée devant les envahissements de la raison individuelle, qui a pris la place du Tout et est restée seule en face d'elle-même, forme éternellement vide, activité perpétuellement stérile. En supprimant l'objet, l'esprit s'est donc ôté à lui-même tout aliment ; en se conférant la possibilité d'anéantir sa propre création, il s'est donné l'instrument de sa mort ; en refusant toute activité indépendante au non-moi, il a détruit l'activité du moi. La réalité spi-

rituelle, privée de son support matériel, est devenue la plus vaine des abstractions.

En résumé, le spiritualisme produit par son développement nécessaire le monadisme ; celui-ci engendre à son tour l'idéalisme rationaliste ; l'idéalisme rationaliste donne enfin naissance au subjectivisme, dont les conclusions légitimes sont la négation de l'univers, la substitution du moi au Tout et la ruine du Savoir. Le spiritualisme, comme théorie de la connaissance, aboutit donc au nihilisme, et par là il se renverse de ses propres mains. Son exclusivisme le rend, au point de vue logique, incompatible avec ses propres principes : en détruisant l'Être au profit de la Pensée, il anéantit la Pensée elle-même.

Aussi ce système ne peut-il subsister qu'en abandonnant le terrain de la logique et de la science, pour se transporter sur celui de la morale et de l'art. Comment, d'ailleurs, s'étonner de le voir contraint à prendre ce parti, quand on songe à ses prémisses et à la position qu'il a choisie dès l'abord ? Puisque, par la définition même qu'il donne de l'Être, il arrive à identifier la cause des choses avec leur loi suprême, c'est-à-dire avec le bien et le beau, il doit inévitablement identifier la véritable science avec la morale et l'esthétique. La connaissance des choses doit devenir, pour lui, la connaissance de leurs fins. Le Savoir positif, s'il subsiste encore, ne sera plus qu'une nécessité de notre situation et comme une erreur nécessaire de notre entendement fini ; il n'atteindra plus que la surface de la réalité, ou plutôt son appa-

rence illusoire. L'ordre du temps et de l'espace étant purement phénoménal, une connaissance qui repose sur cet ordre sera forcément condamnée à n'être qu'un mirage spécifique. La réalité véritable, l'ordre nouménal n'auront plus aucun rapport avec ce que nous appelons science et vérité. Le vrai savoir, ce sera la considération des fins, ou la contemplation des choses suivant les catégories du bien et du beau. En un mot, l'entendement, aspect superficiel et fonction secondaire de la véritable activité spirituelle, qui est la volonté, ne devra plus prétendre à nous révéler la nature intime de l'Être, et la raison, pour devenir clairvoyante, devra quitter son rôle théorique et scientifique, et se faire pratique et morale. Faut-il s'étonner, si telles sont les conclusions du spiritualisme, qu'il soit incapable de donner au Savoir un fondement suffisant, et que sa théorie de la connaissance aboutisse à la négation de toute connaissance ?

CHAPITRE VII

LE RÉALISME PHÉNOMÉNISTE

Le spiritualisme, en assimilant complètement l'objet au sujet et en niant la réalité de l'univers en tant que matière, prive le Savoir de toute portée objective, le destitue de toute efficacité hors de lui-même. Le matérialisme, en absorbant le sujet dans l'objet et en niant la réalité de la raison en tant que forme, enlève à la connaissance toute valeur intellectuelle, refuse à la Pensée consciente toute signification pour elle-même. Nous allons essayer de prouver le second de ces énoncés en traçant une théorie de la connaissance et une définition de la vérité conformément aux principes du matérialisme. Nous chercherons à montrer que, malgré la part si belle qu'elle semble faire à l'étude de l'objet et malgré sa compatibilité avec le développement pra-

tique du Savoir, cette doctrine tend néanmoins à le dénaturer profondément, à rendre la raison aveugle et l'intelligence ignorante, à ruiner théoriquement toute connaissance.

Le matérialisme fait de la pensée, comme nous l'avons vu dans la première partie de notre travail, le produit sans consistance de conditions mobiles, la résultante fugitive de circonstances passagères. Il lui donne tout aussitôt par là un caractère de relativité et d'immanence à elle-même qui doit se retrouver dans tous ses produits et en altérer profondément la nature. Aussi la théorie de la connaissance qui résulte de ses principes, et qu'on peut appeler un réalisme phénoméniste, se met-elle en opposition directe avec toutes les théories obtenues par voie spéculative, en même temps qu'avec la croyance instinctive de la conscience.

En effet, au lieu de concevoir la correspondance entre l'Être et la Pensée comme une conformité idéale et une convenance spirituelle, de façon à pouvoir attribuer à celle-ci une valeur quelconque comme représentation de la réalité externe, en quelque sens d'ailleurs qu'une telle conformité doive être entendue, le phénoménisme matérialiste en fait une simple corrélation physique, un rapport mécanique d'antécédent à conséquent; l'intelligence devient pour lui une suite de phénomènes aveugles, un mode spécial du mouvement universel, et n'est plus vis-à-vis du monde qu'un équivalent matériel. Pour bien comprendre la différence des deux points de vue, résumons en quel-

ques mots la conception qui fait le fondement de toutes les philosophies déductives, et qui n'est du reste autre chose que l'opinion commune réfléchie.

La Pensée, dans cette manière de voir, est à un titre quelconque image réelle et forme positive de l'objet ; on admet que la connaissance est, à un certain degré, consubstantielle à sa propre matière, et qu'elle en reproduit plus ou moins fidèlement la nature. La vérité d'un état de conscience consiste alors dans sa plus ou moins parfaite conformité avec la réalité qu'il représente, dans sa similitude plus ou moins complète avec elle. Telle est la chose à l'extérieur, telle est l'idée dans le sujet ; et mieux la forme intelligente de l'une s'adapte à la forme intelligible de l'autre, plus l'idée acquiert de valeur, plus la connaissance devient vraie. La vérité consiste donc dans la force avec laquelle le sujet étreint l'objet, s'ajustant à lui et s'appliquant à ses contours : et cette force se révèle au moi par la clarté même du fait de conscience, par l'impossibilité de plus en plus grande du doute, en un mot, par l'évidence.

Il y a donc, à ce point de vue, rapport formel et harmonie représentative entre la Pensée et l'Être. Ce que l'on comprend et ce que l'on sait, ce sont les choses elles-mêmes, et la Pensée, répandue sur tout l'univers, va se joindre à ses diverses parties et les embrasser d'une étreinte plus ou moins forte. Il s'ensuit que la vérité est chose absolue, et qu'il y a un critère rigoureux de la certitude : la parfaite possession de la chose, comme forme intelligible, par l'esprit, la

coïncidence totale et la fusion complète du moi et du non-moi, voilà l'idéal de la vérité, et cet idéal est réalisé quand l'évidence est irrésistible. Telle est la conception impliquée dans toute métaphysique et dans tout usage de la méthode spéculative, et que l'opinion commune sanctionne inconsciemment : conception, nous le voyons, qui admet entre les choses et l'esprit un rapport de matière à forme, une relation substantielle, qui estime que toute connaissance est connaissance de la chose, et qui pense que l'instinct en vertu duquel nous voyons dans nos états subjectifs des images de la réalité, des idées effectives, a un fondement dans la nature elle-même.

Tout opposée est la conception phénoméniste des rapports du sujet et de l'objet ; tout autres sont les sens qu'elle donne aux mots vérité et connaissance. Il ne saurait y avoir, pour elle, un rapport intellectuel de connaissance entre le fait mental et le fait physique qui l'a provoqué, directement ou non ; elle n'admet pas que l'état de conscience soit, à aucun degré, le signe formel de la chose extérieure. Elle voit simplement dans cet état l'effet produit sur l'organe cérébral par l'excitation partie de la chose, c'est-à-dire un produit éminemment conditionné et absolument différent de ce qui a suscité sa manifestation. La nature des représentations et des idées ne tient pas à la nature des objets, mais uniquement à la constitution du sujet. Supposez, à la place du cerveau, un autre organe différemment constitué, vous aurez un tout autre effet avec la même excitation.

Le phénomène conscient est le produit de la transformation, par l'organe pensant, d'une force latente que dégage le stimulus extra-organique, mais n'est nullement le résultat de la compréhension effective du fait externe par le moi. La pensée n'est plus cette raison conquérante qui va saisir hors d'elle-même tous les objets, les étreint et les assujettit à ses lois ; elle ne s'étend plus à l'infini pour se répandre sur les choses : elle demeure en elle-même, attendant que les choses viennent la solliciter, pour répondre à sa manière à leur invitation. C'est un organe qui reçoit certaines excitations et produit à leur occasion, en vertu de ses fonctions propres, tels et tels états de conscience, sans qu'il y ait, entre la cause provocatrice et l'effet subjectivement manifesté, autre chose qu'un rapport d'équivalence. Fournissez au même appareil de pensée deux données dissemblables, il en fera même chose ; fournissez même donnée à deux appareils différents, ils en feront deux choses.

L'idée d'une convenance représentative entre l'objet et le sujet doit donc être entièrement rejetée. La pensée n'est pas la pensée de quelque chose, mais simplement pensée. La représentation consciente est une des formes, en nombre infini, que peut prendre la force universelle dans son passage à travers les milieux : c'est une existence à côté des autres, un fait parallèle aux autres faits ; mais il n'y a nullement débordement de ce fait sur ce qui l'entoure, extension de cette existence sur ses voisines. En un mot, il ne saurait exister entre le moi, conçu comme

organe, et le reste des choses qu'une relation physique et mécanique ; leur véritable rapport est celui d'une unité finie à une somme d'autres unités finies. La virtualité transcendante et absolue de l'entendement devient une actualité immanente et relative.

Ainsi, tandis que toutes les théories *a priori* de la connaissance admettent implicitement que la Pensée doit être, à un certain titre, forme de l'Être et le représenter idéalement, le matérialisme ne voit dans l'intelligence que le produit de la transformation du mouvement cosmique par un organe spécial. Pour lui, elle ne représente le monde dans le moi que de la façon dont un certain ensemble de phénomènes représente l'agent externe qui l'a mis en jeu, c'est-à-dire qu'elle en est simplement un effet particulier, un mode déterminé. On peut donc appliquer à la pensée le grand principe de la corrélation des forces, et dire qu'elle est un équivalent psychique du cosmos. De la sorte l'Être, objet universel de l'affirmation, n'est plus que le nom abstrait de la fonction même de la pensée, ou de toutes les modifications que le milieu peut produire en elle. Voilà pourquoi le moi, bien que ne reproduisant nullement le non-moi, et tout en restant confiné dans son immanence subjective, peut cependant trouver en lui-même un équivalent de l'univers, et entrer en relation avec lui. Si nos états subjectifs peuvent nous tenir lieu des choses elles-mêmes, c'est qu'ils sont réellement les effets des choses en nous, les transformations que la force extérieure y subit. Il peut donc exister des rapports

entre la pensée et les choses, il peut y avoir accommodation et correspondance entre le sujet et l'objet, bien qu'ils restent étrangers l'un à l'autre et n'aient point de fondement transcendant commun.

Nous voyons, par suite, les rapports formels de convenance et d'harmonie supposés par la spéculation entre le moi et l'univers faire place à des rapports matériels de corrélation et d'adaptation. Les deux termes, quoique partiellement coordonnés, sont substantiellement impénétrables. La correspondance du moi et du monde est la correspondance effective et pratique de l'organe et du milieu, non la correspondance représentative et idéale d'une forme et d'une matière. Le moi agit et pense parallèlement au non-moi, non comme moi subjectif, la subjectivité n'étant que le signe du parallélisme, mais comme mécanisme vivant.

Que deviennent dès lors les hypothèses de la métaphysique sur la transcendance et l'infinité de la Pensée, sur l'identité dans l'absolu du représentant et du représentable ? Elles perdent toute signification, et sont remplacées par les théories contraires de l'immanence subjective de la pensée et de sa non-identité avec son objet. Ce qui fait illusion aux métaphysiciens comme au sens commun, ce sont les mots qui désignent le fait de la connaissance, et le sens actif que leur donne le langage. Croyant qu'il s'agit d'une véritable action du sujet sur l'objet, ils s'imaginent que la Pensée est effectivement la forme de l'Être, qu'elle l'embrasse en se projetant hors d'elle-

même. Il n'en est rien en réalité : la pensée est, comme tout phénomène, immanente à l'organe qui la produit ; elle ne fait que marquer une étape du mouvement universel qui, entré dans l'organe sous une autre forme, en ressortira également avec un nouvel aspect.

Le grand principe des théories spéculatives de la connaissance, à savoir l'identité métaphysique de l'Être et de la Pensée, est donc décidément condamné. La contenance de l'objet par le sujet disparaît ; la connaissance n'est plus qu'un cas particulier de la réalité ; la science n'est plus science de l'Être, mais partie de l'Être en correspondance avec les parties environnantes. Penser et savoir, c'est simplement être, et être en harmonie avec d'autres façons d'être ; ce que nous appelons l'objet, c'est le phénomène que nous sommes nous-mêmes, en tant qu'il est l'effet d'autres phénomènes extra-conscients. Il n'y a pas appréhension du non-moi par le moi : il n'y a que deux ensembles de phénomènes, l'un infini et éternel, l'autre fini et passager ; il n'y a que deux mécanismes fonctionnant côte à côte, ou plutôt un seul mécanisme immense, dans lequel se trouve un petit organe qui transforme à sa façon le mouvement qu'il reçoit du dehors : et le produit de cette transformation, c'est la pensée.

Nous pouvons bien comprendre, par l'opposition que nous venons d'établir entre le point de vue des théories *a priori* de la connaissance et celui du réalisme phénoméniste, l'originalité de ce dernier et la

position qu'il prend dès l'abord. Si les premières ont pour fondement l'identité de la Pensée et de l'Être, l'intelligibilité réelle des choses, le caractère infini et transcendant de la raison, le second se donne au contraire pour principe la relativité et l'immanence de la pensée, et la considère comme un organe soumis à des conditions déterminées, fonctionnant dans un milieu contre lequel il réagit et auquel il s'adapte.

Cela posé, de quelle façon le phénoménisme devra-t-il entendre la correspondance qui s'établit par la pensée entre le moi et son milieu, et comment, par suite, devra-t-il définir la vérité? S'il y a correspondance entre le mécanisme interne qui constitue le moi et cet ensemble de mécanismes externes qui constitue le monde, de telle sorte qu'il nous soit possible de nous organiser comme sujets au milieu des choses, ce n'est point, à dire vrai, par la pensée que cette correspondance s'établit, mais la pensée est le signe qu'elle s'effectue en effet, grâce à un processus organique indépendant de la conscience. Nous ne savons pas directement, nous ne pouvons pas savoir que nous sommes en harmonie avec le milieu qui nous entoure ; mais comme une telle harmonie existe en réalité, et qu'en même temps qu'elle se réalise, la pensée se produit, il s'ensuit qu'en pensant, nous nous trouvons être en correspondance avec les choses. En d'autres termes, ce n'est pas parce que notre pensée est vraie qu'elle nous met en rapport avec le monde, mais c'est parce que, du seul fait que nous pensons,

nous sommes en rapport avec le monde, que notre pensée peut être appelée vraie.

La pensée ne nous fait donc pas correspondre avec le milieu, mais penser, c'est être en correspondance avec le milieu. L'organe de la pensée fonctionne synchroniquement avec le monde extérieur, et il s'établit entre eux des rapports et des connexions. Par là il arrive que, quand nous pensons, nous sommes en rapport et en connexion avec les choses; mais ce n'est point la pensée en tant que telle qui produit l'harmonie du moi et du monde; ce qui le fait, c'est l'organe dont les états subjectifs de l'esprit marquent l'entrée en action et accompagnent l'exercice. Aussi, quand le fonctionnement de l'organe est irrégulier et ne s'exécute plus en harmonie avec le milieu, la pensée, quoique restant toujours vraie pour elle-même, devient fausse en fait, c'est-à-dire qu'elle ne met plus l'être en rapport avec les conditions externes et ne lui permet plus de s'y maintenir. C'est ce qui arrive dans la folie. La pensée du fou est, subjectivement, aussi vraie que celle du sage; elle est aussi bien, au point de vue formel, intelligence et raison; mais comme l'accord entre le milieu et l'organe qui la produit a cessé, elle devient, matériellement, folie et déraison.

La correspondance entre le moi et les choses est donc effective et pratique, non représentative et intellectuelle. Notre cerveau fonctionne en corrélation avec l'extérieur, et notre pensée est le produit de ce fonctionnement: quand celui-ci est normal et que la

corrélation est ce qu'elle doit être, notre pensée est vraie ; quand l'organe se déränge et que la fonction s'altère, elle devient fausse et nous sommes fous. Tels sont les rapports de la pensée avec l'existence objective, ainsi que les conçoit nécessairement le réalisme phénoméniste, qui par là ramène l'esprit à un simple automatisme et réduit le moi à n'être qu'un mécanisme organique, dont le fonctionnement s'accompagne d'apparences subjectives.

Il suit de là qu'il ne saurait y avoir de critère direct et formel de la vérité. On ne peut jamais savoir soi-même si l'on est dans le vrai. Le fou, qui se trompe parce qu'il n'y a point identité entre son fonctionnement cérébral actuel et ce que ce fonctionnement devrait être pour lui permettre de s'accommoder au milieu, se croit aussi bien dans le vrai que l'homme sain d'esprit. Le seul critère direct de la vérité ne peut donc être que la vie elle-même, c'est-à-dire la possibilité pour l'être de se maintenir dans l'existence au moyen des actions qui sont la suite naturelle de l'état mental où il se trouve ; et la définition de la vérité, considérée dans son essence primitive et son caractère immédiat, c'est l'existence d'une harmonie réelle, quoique toujours ignorée du sujet lui-même, entre le mécanisme intérieur et le monde, de telle sorte que les actes de l'être puissent s'approprier aux circonstances.

Quant à l'évidence, elle est, comme signe subjectif, dépourvue de toute valeur, et la certitude qui en résulte est une apparence sans signification. Il est

impossible de savoir directement si l'on se trompe ou non; mais comme il est vrai que, généralement, les êtres organisés comme nous le sommes sont en harmonie effective avec le milieu, nous devons avoir une confiance relative dans la solidité de notre mécanisme pensant, dans la durée de son intégrité; et c'est sur ce fondement que nous pouvons nous appuyer subjectivement pour nous conduire dans la vie et donner à notre activité son libre cours. C'est un fait qu'il y a des êtres qui pensent et qui vivent, et dont le fonctionnement interne se trouve par conséquent en harmonie avec le milieu. Ces êtres ne peuvent pas s'assurer directement de leur propre accord avec l'extérieur, puisque le signe de la vérité est toujours forcément pour eux immanent à eux-mêmes; mais il suffit qu'il existe en effet, pour qu'en agissant comme s'ils avaient la certitude qu'il est réel, ils puissent se maintenir dans leur situation normale, entretenir avec l'extérieur les relations voulues et prolonger par là leur existence. La vérité se trouve donc ramenée à la régularité du fonctionnement de la vie, et la pensée n'est plus qu'un cas particulier de l'adaptation de l'organisme au milieu.

Mais alors, dira-t-on, comment expliquer la genèse de ce qu'on appelle proprement du nom de vérité, à savoir de ce sentiment interne d'un rapport formel entre le moi et le non-moi, de cette conscience de l'harmonie qu'il y a entre nos états subjectifs et des réalités situées en dehors de nous? Il est possible, à la rigueur, de réduire les rapports de l'être pensant

avec l'extérieur à une corrélation toute mécanique entre ses organes et le milieu, et de convertir la vérité pratique en un simple automatisme. Mais au moins faut-il expliquer comment, dans cette machine que le phénoménisme substitue au moi spirituel, la vérité intellectuelle et sentie, la conscience d'une correspondance entre le moi et le non-moi, peuvent prendre naissance. Comment l'automate arrivera-t-il au sentiment de sa propre harmonie avec les choses? Comment ces choses pourront-elles exister pour lui et occuper une place idéale dans sa réalité subjective? En un mot, comment l'affirmation de l'Être et la croyance à l'objet naîtront-elles dans le moi conçu comme organe? Le phénoménisme n'est-il pas impuissant à expliquer de tels faits? Ne condamne-t-il pas le moi à rester éternellement enfermé en lui-même, vivant pour son propre compte d'une manière toute passive, sans jamais pouvoir acquérir la faculté de connaître, sans pouvoir même arriver jamais à l'illusion de la connaissance?

La théorie mécanique de la pensée n'est peut-être pas incapable de répondre à ces questions et de lever, au moins en apparence, les difficultés qu'on lui suscite. Supposons en effet, comme elle nous le commande, l'organe intellectuel fonctionnant dans le milieu où il est plongé, et répondant par des faits de conscience aux excitations venues du dehors. Il est évident que, s'il y a une certaine régularité dans les choses extérieures, une certaine uniformité dans les séquences cosmiques, et par suite une certaine cons-

tance dans l'ordre des impressions qui agissent sur cet organe, il se produira peu à peu en lui des connexions définies, des associations coordonnées entre ses états subjectifs, corrélativement aux actions extrinsèques qui viennent le plus fréquemment le modifier d'une manière simultanée ou successive. Il se formera donc dans le moi organique, en vertu des lois générales de la vie, des liaisons subjectives telles, que l'un des termes venant à réapparaître par l'intervention actuelle du milieu, l'autre ou les autres tendent à se reproduire également. De cette façon pourra naître dans le sujet le sentiment d'une persistance et d'une cohérence nécessaires de certains de ses propres états : si l'un vient à se manifester, les suivants seront aussitôt idéalement représentés. Les phénomènes arriveront, en quelque sorte, à se prévoir eux-mêmes, à s'attendre à leur propre existence ; il y aura anticipation du moi sur le moi ; et par suite il se constituera progressivement un sujet qui, se distinguant lui-même de ses modes successifs, les affirmera d'avance, les reproduira par une sorte de préconscience, et acquerra ainsi l'idée de l'objectivité, de la permanence, de la réalité.

Il y aura donc pour le moi vérité et existence réelle, dès qu'il y aura en lui un sentiment de sa propre persistance, de l'unité et de la régularité de son propre développement. L'être commence à connaître et à penser, du moment où il peut s'attendre à sa propre vie et se représenter d'avance, quand certains phénomènes se produisent en lui, les phéno-

mènes qui les suivront nécessairement. L'esprit pose l'objet, quand il peut distinguer son existence actuelle de son existence passée ou future, laquelle prend dès lors la forme d'une réalité constante, indépendante du phénomène actuel, c'est-à-dire d'une chose extérieure. Dès que le moi, empiétant sur lui-même, se reproduit et se prévoit, il a l'idée du non-moi. Ainsi l'apparition de l'être dans la pensée est contemporaine de l'instant où le sujet compare sa réalité actuelle à la possibilité constante des sensations qu'il a éprouvées et éprouvera à points nommés; et cet être, c'est le sujet lui-même dans sa virtualité définie, dans la prédétermination idéale de son développement. L'être, peut-on dire, c'est l'idée du moi possible. Dès que nous pouvons nous rapporter à nous-mêmes et réaliser en prévision notre propre existence, il y a pour nous une connaissance et une vérité. L'existence du moi rappelée et prévue par le moi, voilà le point de départ du Savoir; la réalité effective du moi confirmant sa réalité idéale, telle qu'elle a été supposée par le moi lui-même, voilà la base de toute certitude.

Nous le voyons, le sentiment de la vérité et l'affirmation doivent leur naissance à la formation d'un mécanisme par lequel les existences successives de la pensée se coordonnent les unes avec les autres et constituent un tout subjectif. On peut comprendre de cette manière comment, de la pure subjectivité des sensations et de l'immanence des impressions, ont pu sortir progressivement l'objectivité de la perception et la transcendance du jugement. Le juge-

ment et la croyance peuvent donc s'expliquer sans sortir des limites de l'automatisme, et d'une façon strictement conforme aux principes du matérialisme phénoméniste.

En même temps qu'elle nous montre comment le sentiment de la vérité et la croyance peuvent se produire au sein du déterminisme organique, l'analyse précédente nous fait comprendre quelle est, pour le phénoménisme, la nature de cette fonction par laquelle nous comparons nos idées avec leurs objets, distinguons le vrai du faux, déterminons le titre de nos propres concepts, quel est, en un mot, le critère subjectif de la vérité.

Conformément à ce qui précède, le contrôle des concepts ne peut se faire que dans les limites mêmes du moi, et celui-ci doit trouver en lui-même, et en lui seul, la mesure à laquelle il rapporte les idées qu'il se fait des choses, la pierre de touche dont il se sert pour mettre à l'épreuve la validité de ses représentations. En d'autres termes, nous ne pouvons contrôler certaines phases de notre existence que par d'autres phases de cette même existence; une idée vraie, c'est-à-dire une idée qui correspond à un objet, ne peut être qu'une idée correspondant à une possibilité définie d'états nôtres, à une virtualité constante de phénomènes subjectifs, et qui exprime la permanence, hors du moi actuel, des conditions qui peuvent produire en ce moi tel ou tel mode déterminé. L'objet, c'est nous-mêmes en tant qu'êtres perceptifs; le sujet, c'est nous-mêmes en tant qu'êtres représen-

tatifs. Par suite, dire qu'une idée est vraie, c'est dire qu'elle peut coïncider avec un ensemble de sensations nôtres, dire qu'un concept est réel, c'est dire qu'il symbolise une totalité réelle d'états nôtres. On ne peut concevoir un critère quelconque de la vérité au point de vue subjectif, c'est-à-dire un moyen d'établir une distinction entre ce qui est et ce qui n'est pas, que dans les limites mêmes de la conscience. Distinguer le vrai du faux, c'est se distinguer soi-même de soi-même; faire la part du réel et du non-réel, c'est ranger ses propres états en deux catégories, dont l'une contienne les états qui représentent d'autres modes de conscience susceptibles de se reproduire à points nommés, et dont l'autre ne renferme que les états sans signification plus étendue que leur simple actualité et ne servant pas de symboles à des possibilités constantes et définies de phénomènes. Ce qui est, c'est ce qui peut devenir nous; le vrai, c'est notre être.

Maintenant, puisque la base sur laquelle nous devons établir nos distinctions du vrai et du faux doit être cherchée en nous-mêmes, et puisque la mesure des choses, c'est notre propre réalité, il est évident que les faits subjectifs qui serviront de critères aux autres devront être ceux qui contribuent de la façon la plus essentielle à la constitution et à la durée de notre existence, ceux sans lesquels tous les autres cesseraient aussitôt d'avoir lieu. Or ce qui produit la vie en nous, du moins en tant que nous en avons conscience et que nous en sommes les maîtres, ce sont

les perceptions sensibles, points de départ des actions grâce auxquelles nous nous adaptons aux circonstances et nous maintenons au milieu des choses. Ce sont donc ces perceptions qui constitueront la mesure à laquelle tout état représentatif devra être rapporté, et elles seront, en dernière analyse, le seul critère subjectif de la vérité. Tout acte de la pensée doit pouvoir se convertir en données sensibles ; toute idée doit résumer une somme de perceptions ; la vie de la raison doit avoir pour source et pour contrôle la vie des sens, qui a elle-même pour fondement la vie de l'organisme tout entier. Nous reviendrons bientôt sur cette conséquence de la théorie matérialiste de la connaissance, et nous en montrerons les applications ; contentons-nous à présent de la signaler.

Ainsi l'esprit forme une unité intrinsèque et se développe par un automatisme immanent. Pensée et sujet par sa fonction représentative, être et objet par sa fonction perceptive, le moi réalise, grâce à l'unité harmonieuse et à la corrélation mécanique de ces deux fonctions, l'identité de l'être et de la pensée, qui trouve par là une interprétation positive. La vérité devient un cas particulier du consensus vital ; elle est la résultante de deux organes connexes, et la conformité de l'idée et de l'objet s'effectue par l'intégration de notre organe perceptif et de notre organe représentatif.

Le réalisme phénoméniste, on le voit, modifie profondément la conception de vérité, et s'il admet pour

elle un critère formel, c'est dans les limites de la conscience individuelle qu'il l'enferme. Quant à son critère transcendant et effectif, ce n'est point dans le caractère représentatif et théorique de la pensée qu'il le place, caractère qui est à ses yeux une pure illusion, mais dans son rôle pratique et matériel. La vérité ne consiste donc pas dans un rapport rationnel entre l'intelligibilité de l'objet et l'intelligence du sujet, puisque la pensée est immanente à elle-même et ne représente pas plus les choses que le mouvement d'une machine ne représente la chaleur employée à le produire ; elle consiste dans une correspondance mécanique entre le fonctionnement interne de l'organe pensant et les phénomènes qui se passent dans le milieu. La vie, l'entretien de l'être, voilà son critère primitif et sa base fondamentale ; et tout contrôle conscient ne peut être qu'une application spéciale de ce critère organique.

C'est ce que nous allons voir si, cherchant à compléter la théorie mécaniste et à lui donner toute sa portée, nous appliquons ses principes au cas où le rapport entre l'être et les choses, au lieu de se produire d'une façon directe et actuelle, s'établit d'une manière idéale et virtuelle, si nous déterminons comment le critère de la vérité pratique et sensible peut devenir un critère de la vérité théorique et intellectuelle, et comment par suite le Savoir peut se constituer. C'est en effet là pour nous la question capitale et qui enferme l'objet de notre recherche, car c'est celle de la valeur et de la portée de la science, et la

réponse que le phénoménisme lui donne devra nous servir pour apprécier cette doctrine.

Il est évident qu'il ne peut y avoir, à ses yeux, de critère direct de la vérité intellectuelle, de signe qui différencie de prime abord, à ce point de vue, le vrai du faux, parce que le vrai et le faux n'ont point dans ce cas d'influence immédiate sur la vie. Et c'est ce qui explique comment des êtres vivant de même et se maintenant dans le même milieu peuvent penser tout différemment et faire travailler de façons diverses leur organe intellectuel. L'existence de ce mécanisme surajouté à ceux de la vie sensible, et pouvant fonctionner en dehors de l'influence directe du milieu, donne à la pensée une indépendance relative et une autonomie partielle. De cette façon, en effet, et grâce à un tel organe, il peut se produire dans l'être des répétitions et des combinaisons variées des états de conscience précédents, et ces phénomènes tout internes, qui ne sont plus la traduction directe des actions ambiantes, peuvent donner lieu à toutes sortes d'agréats, se formant et se détruisant sans la participation actuelle du milieu. Voilà pourquoi l'on peut, si l'on veut, penser n'importe quoi, pourvu que la sphère de l'action ne soit point atteinte et que l'entendement reste confiné dans son domaine.

Mais si les produits de l'idéation n'ont point de critère immédiat, ils sont cependant susceptibles d'être indirectement contrôlés, et par là la science peut prendre naissance. Le contrôle qu'on doit leur appliquer, c'est la similitude, réelle ou non, de l'état

où l'être qui pense se trouve, en affirmant représentativement tel objet, avec l'état où il se trouverait s'il était réellement en présence de cet objet. Si, au moment où nous pensons à tel milieu, notre état mental est semblable à celui que nous éprouverions si nous étions réellement placés dans ce milieu, nous sommes dans le vrai ; dans le cas contraire, nous nous trompons. Il faut, bien entendu, que le milieu ou l'objet supposé ait réellement une existence hors de nous ; si l'état de conscience qui consiste à l'imaginer n'est l'équivalent d'aucun état perceptif possible, il ne peut plus y avoir ni vérité ni erreur. Mais cette condition étant donnée, que le mode représentatif de la conscience corresponde à une chose réelle, c'est-à-dire à un mode sensible virtuel, il devient possible qu'il y ait vérité ou erreur, selon que l'un ou l'autre des deux cas suivants se présente. Quand l'ensemble des états de conscience qui se groupent autour de celui par lequel l'objet est affirmé est semblable à celui qui se produirait si nous étions effectivement en présence de l'objet, nos organes étant supposés les mêmes, et quand le fonctionnement représentatif actuel coïncide avec le fonctionnement sensible virtuel, il y a vérité. Quand il y a dissemblance des deux ensembles de phénomènes et désaccord des deux fonctionnements, il y a erreur.

Lorsque, par exemple, je pense à la succession des êtres organisés sur la terre, ou à la suite des formes par lesquelles passe un embryon, je suis dans le vrai si la série des images qui naissent en moi est sem-

blable à la série des perceptions que j'éprouverais réellement, en voyant les êtres se succéder ou le travail du développement s'opérer devant moi, ou du moins si la première série est l'image abrégée de la seconde et ne contient rien de plus que celle-ci. Et ceci peut s'appliquer non seulement aux représentations expresses et déterminées, mais aux états de conscience les plus intellectuels et aux notions les plus abstraites. Ainsi, quand je pense à l'Être en général ou à l'univers, je suis dans le vrai si l'état où je me trouve est la reproduction généralisée des états particuliers que j'éprouverais en me plaçant successivement devant toutes les parties de l'univers, si l'idée d'Être que j'ai dans l'esprit est telle, qu'elle puisse servir de cadre à toutes mes autres sensations sans subir de modification dans sa nature, si ma pensée, à supposer qu'elle éprouvât toutes ces sensations à la fois, se trouvait justement dans un état analogue à cette idée générale, précisée et déterminée dans ses détails. C'est de cette façon qu'il peut y avoir connaissance proprement dite et Savoir, et que le critère organique de la vérité peut se transformer en un critère intellectuel.

On voit, en définitive, que c'est toujours la vie, actuelle ou possible, qui est le fondement de la vérité même sous sa forme la plus abstraite, et que les impressions grâce auxquelles elle s'entretient consciemment servent de contrôle à toute connaissance. Ce sont les organes les plus rapprochés du milieu, ceux qui en reçoivent le choc direct, qui donnent aux or-

ganes plus intérieurs et plus indépendants, en même temps que la matière sur laquelle ils s'exercent, leurs points de repère constants. C'est par la vie que se contrôle la pensée ; l'intelligible a pour mesure le sensible ; la représentation idéale se vérifie par l'équivalent immédiat. La pensée et le sens sont deux organes fonctionnant en corrélation réciproque : il y a entre eux perpétuel échange de facteurs, perpétuelle communauté d'action ; le premier trouve dans le second ses matériaux, sa force et son contrôle. Tous les produits de la pensée sont justiciables du sens, et ceux-là seulement sont reconnus de bon aloi, qui triomphent de l'épreuve. Tout ce qui arrive de l'entendement doit repasser par la sensibilité : un conséquent perçu, un antécédent supposé, cet antécédent perçu en même temps que le conséquent, voilà le réflexe intellectuel complet et la physiologie normale de la connaissance.

D'après ce qui précède, on peut dire que la connaissance est une représentation, si l'on entend que le rapport formel s'établit, non entre l'objet et son équivalent psychique, mais entre cet équivalent et sa reproduction dans la conscience. Ce n'est pas un pont jeté entre le sujet et l'objet, c'est un accord du sujet avec lui-même, une conformité de son activité représentative avec son activité sensible. Il est donc vrai que le Savoir représente le monde, mais le monde de la conscience ; il est l'image de la réalité, mais de la réalité telle qu'elle existe en nous. Le phénoménisme parvient de la sorte, comme nous l'avons déjà ob-

servé, à donner à l'identité de l'Être et de la Pensée une interprétation tout empirique. Cette identité n'est plus que le nom donné à l'unité du fonctionnement intellectuel, et ce qu'on appelle l'Être, dans la formule, devient le moyen terme entre le sujet proprement dit et la réalité cosmique, intégralement située hors de lui. L'union du monde avec le sujet, union toute pratique et mécanique, s'opère alors par l'intermédiaire de l'Être, identique au moi percevant dans sa virtualité. S'il peut y avoir correspondance effective entre notre pensée et les choses, s'il existe un rapport véritable entre l'intelligence et l'univers, c'est grâce à cette région moyenne où le mouvement universel vient se modifier et prendre le nom de phénomène ou d'objet, [pour être de là transporté dans le domaine supérieur de l'idéation. La sensibilité est un équivalent du monde, la pensée une reproduction de la sensibilité : par là il arrive que la pensée représente indirectement les choses, et qu'il s'établisse entre elle et ces choses une harmonie pratique.

On peut donc dire que l'intelligence connaît et comprend, mais en dépouillant ces mots de toute valeur transcendante, et en leur faisant simplement signifier que la fonction pensante, en reproduisant la fonction sensible qui est l'effet direct des choses, parvient à remplacer pour nous celles-ci, et à introduire la réalité en nous à l'état de symbole fictif. Grâce à l'union, dans la sensibilité, de l'intelligence, qui la reproduit, et du monde, qui la produit, il se trouve que ce que nous appelons l'Être est, en effet, un des

effets et une des formes de la réalité; il se trouve que l'objet est identique à la chose, traduite dans le langage de la conscience et considérée en un de ses états. L'objet peut ainsi devenir l'équivalent du nou-mène pour le sujet, et celui-ci peut, en se réglant sur cet objet, s'accommoder à l'univers, en prendre pour ainsi dire possession. Le moi, sans sortir de lui-même, devient donc indirectement l'image du non-moi, et la connaissance s'identifie de la sorte au connaissable. En un mot, l'unité de l'univers et du moi se trouve réalisée par l'unité du sens et de l'intelligence, l'identité de l'Être et de la Pensée, par celle de la pensée-objet et de la pensée-sujet.

Ainsi le matérialisme, conformément à ses prémisses, c'est-à-dire à sa définition de la pensée comme accompagnement subjectif d'une fonction mécanique et à sa conception du moi comme organe de la vie, aboutit à un phénoménisme et à un automatisme que rien ne corrige. Parti de la pure inconscience et après s'être graduellement avancé jusqu'à la sensation, le sujet s'est peu à peu constitué en raison jugeante et affirmante par l'intégration de ses états internes en groupes constants et permanents, intégration d'où est sorti le sentiment de la réalité objective. Ce sentiment se généralisant par la formation de groupes durables de plus en plus nombreux, l'idée universelle d'Être s'est progressivement développée et a pris finalement le caractère absolu qu'elle possède actuellement dans l'esprit. L'idée d'Être est donc, non pas la forme active et la réalité substan-

tielle de l'univers dans la pensée, mais simplement un équivalent subjectif de toutes les influences que le milieu peut exercer sur le vivant, un mécanisme par lequel celui-ci établit ses rapports généraux avec les choses, un artifice grâce auquel il se les assimile. La pensée rationnelle est un ensemble de rouages qui agissent synchroniquement et corrélativement aux faits extérieurs, une somme de phénomènes subjectifs se produisant en correspondance virtuelle avec les mouvements du dehors. Elle est, comme toute fonction, finie et immanente à elle-même; sa cause productrice n'est que le plus parfait et le plus complexe des organes de la vie, celui où les manifestations du milieu s'enregistrent avec le plus de délicatesse et de précision. Le moi n'est pas une nature supérieure aux choses qui l'entourent et possédant un pouvoir transcendant de les représenter en lui; c'est une machine vivante qui ne les reproduit pas à un autre titre que toute machine ne reproduit le mouvement qu'elle reçoit. Si donc on peut dire que le moi est un microcosme, c'est en ce sens que les actions des choses s'y inscrivent et y produisent des effets synthétiques, non dans le sens que le moi est effectivement un petit monde, une monade indépendante. L'individu n'est à aucun titre un univers en raccourci, une forme abrégée du Tout : c'est un mécanisme spécial, effet et portion du mécanisme total; créé dans l'univers et par l'univers, c'est en lui et par lui qu'il agit.

Les remarques précédentes nous amènent à nous

demander quel doit être, en fin de compte, pour le réalisme phénoméniste, le symbole universel de la réalité, et quelle forme l'idée d'Être doit prendre concrètement pour lui? Nous allons voir que le matérialisme, ou la conception du monde comme matière en mouvement, s'impose nécessairement à lui comme théorie de l'Être, et qu'il retrouve, quand il a épuisé ses conséquences, le principe dont il était parti.

En effet, le symbole par lequel la pensée doit se représenter le monde, le nom qu'elle doit lui donner, ne peut être, d'après les prémisses du système, que l'équivalent idéal qui lui sert à se mettre en correspondance générale avec le milieu, et dont l'application universelle lui permet d'exister en harmonie organique avec l'ensemble des choses extérieures. Or l'équivalent que nous pouvons appliquer aux choses dans tous les cas, et grâce auquel nous pouvons nous mettre en accord total avec elles, c'est la représentation du monde comme matière en mouvement. En d'autres termes, nous ne pouvons arriver à provoquer en nous des processus exactement égaux quant à leur nombre, à leur durée et à leurs relations, aux processus externes, et parvenir ainsi à une vie en concordance complète avec le milieu, que grâce à la conception de la réalité comme un ensemble de points matériels se mouvant dans l'espace. De la matière en mouvement, voilà donc la théorie de l'Être dans toute son ampleur et le symbole adéquat de l'univers. La conception matérialiste devient ainsi le dernier produit de l'adaptation du sujet au milieu, la

fonction complète du moi rationnel en harmonie avec le non-moi.

Sans doute, cette conception est sujette, ses adeptes mêmes doivent le reconnaître, à bien des objections au point de vue spéculatif : elle n'est point une conception génétique de la réalité, laisse en dehors d'elle le fait même de la conscience, et semble condamnée à une irrémédiable stérilité. Mais cette impuissance où se trouve le matérialisme à nous faire comprendre effectivement le développement des choses et à déduire le monde réel de son principe général, ne saurait être pour le phénoménisme une raison de le repousser ; et les objections qu'on lui adresse à cet égard proviennent de ce qu'on oublie quelles sont les conditions de toute théorie de l'Être, dans la doctrine que nous exposons.

Il ne s'agit pas en effet, pour elle, d'arriver à un principe qui nous fasse saisir intellectuellement les choses, et nous permette de les engendrer par la pensée avec leurs caractères intrinsèques. Car pour qu'un tel principe pût se former dans l'esprit, et pour qu'il se constituât en nous une idée d'où nous pussions faire sortir la réalité elle-même et déduire effectivement les choses, c'est-à-dire notre propre existence dans sa variété phénoménale, il faudrait que l'intelligence fût capable de saisir réellement l'Être, qu'elle eût pour fonction de le comprendre dans sa nature, qu'elle lui fût consubstantielle. Puisqu'au contraire on admet que la raison est immanente et passive, que tout fait psychique est simplement l'équivalent des

choses, non leur forme consubstantielle, il est évident que ni ces états déterminés de la conscience qui sont les perceptions, ni ces états moins définis qui sont les idées, ni enfin ce mode très général de la pensée, cette résultante ultime du fonctionnement intellectuel qui s'appelle une théorie de l'Être, ne sauraient être autre chose que des signes stériles, des symboles inféconds de la réalité extrinsèque.

Une théorie de l'Être, par conséquent, n'a pas pour loi de contenir les faits comme les prémisses contiennent les conclusions ; la seule condition à laquelle elle doive satisfaire, c'est d'être telle que le sujet où elle se trouve soit virtuellement en correspondance aussi parfaite que possible avec le milieu, et qu'elle devienne pour lui l'équivalent universel de tous les états qu'il peut éprouver. En un mot, le phénoménisme n'admet pas que nous cherchions dans notre théorie de l'Être les raisons suffisantes et les causes immédiates de la réalité, parce qu'il n'admet pas que notre idée d'Être soit identique à l'Être lui-même ; tout ce qu'il nous permet de faire, c'est de chercher à établir en nous un état de conscience tel, qu'un sujet dont cet état développé serait le contenu unique et constant se trouverait en correspondance parfaite avec le milieu, et pourrait s'y entretenir perpétuellement. Or la conception matérialiste de l'Être, ou l'expression des choses en termes de matière et de mouvement, est le seul symbole intellectuel par lequel nous puissions nous équilibrer avec l'univers : il faut, par suite, la considérer comme le dernier mot de la

raison. Le résultat ultime de la théorie matérialiste de la connaissance est donc identique à son point de départ, et elle retrouve, comme symbole relatif, la définition sur laquelle elle s'est édifiée.

Nous pouvons enfin, grâce à ces diverses considérations, arriver à comprendre quelle est la conception du Savoir qui s'impose, par une logique inéluctable, au réalisme phénoméniste, et qui découle, en dernière analyse, de ses principes rationnellement développés. Nous pouvons saisir nettement quel est le caractère que cette doctrine assigne à la science, quel est le rôle qu'elle lui attribue. Par là son vice radical va nous apparaître manifestement, et nous allons nous apercevoir qu'en dépit de la place d'élite qu'elle semble donner à la connaissance positive, elle la dénature en essence et l'anéantit théoriquement.

Puisque la pensée n'est qu'un organe fonctionnant dans un milieu contre lequel elle réagit et auquel elle s'adapte, puisque la mesure de toute connaissance, c'est la vie, puisque les rapports qui s'établissent entre le moi et les choses sont tout mécaniques, et que le sentiment qui naît dans la conscience de relations intellectuelles et formelles n'est que l'accompagnement sans valeur des premiers rapports, la science, évidemment, ne devra plus être considérée que comme un mécanisme superposé à ceux de la vie sensible, chargé de les suppléer et de les coordonner, d'étendre leur portée et de multiplier leurs effets. Essayons de définir en ce sens la science théorique

et de la constituer, pour ainsi dire, en termes exclusivement biologiques.

Le rôle du Savoir, à ce point de vue, consistera à nous mettre en rapport avec le milieu universel d'une façon aussi complexe et aussi générale que possible, à nous placer, en tant qu'êtres perceptifs, dans toutes les situations, à rendre notre existence sensible en quelque sorte illimitée. Le savant vit en partie double : tandis que, d'un côté, il est en correspondance réelle et effective avec le milieu qui l'entoure et fait avec lui un perpétuel échange de force, de l'autre, il entre en relation idéale avec un milieu auquel il est matériellement étranger : de telle sorte que, par un artifice de la mécanique naturelle, c'est le milieu même où il vit qui lui fournit la force qu'il convertit en équivalents d'un autre milieu. L'intelligence connaissante établit donc ses rapports avec le milieu actuel de telle façon, qu'elle transforme le mouvement qu'elle en reçoit en symboles d'objets non situés en lui. Quoique vivant dans un certain milieu, la pensée est comme si elle vivait en un autre, et elle peut, sans changer le lieu réel de son existence et le centre de ses opérations, se mettre idéalement en présence de tous les milieux, communiquer avec tous les mondes. La science est ainsi une seconde vie juxtaposée à la première, et tandis que celle-ci est finie et bornée, la première ne connaît pas de limites : elle est une représentation des équivalents qui se produiraient en nous si nous étions en contact avec l'infinité des choses ; elle nous fait vivre partout,

nous fait être comme si nous étions en face de tous les objets ; elle est le succédané indéfini de la vie, l'extension du moi dans tous les milieux passés et futurs. La perception universelle est donc son idéal, et tous ses efforts tendent à faire de nous des microcosmes, si l'on entend ce mot, encore une fois, non dans le sens de monade rationnelle contenant formellement l'univers, mais dans le sens d'organe très complexe contenant les équivalents ordonnés de toutes les influences qu'il pourrait recevoir de l'extérieur.

Maintenant, cette condensation, dans l'organe pensant, de tous les phénomènes pouvant se manifester en lui sous l'action des faits cosmiques, qui est le rôle théorique de la science, doit avoir pour objet le développement total des fonctions organiques de l'être, sous l'influence et la direction des symboles généraux représentant ces phénomènes, c'est-à-dire son rôle pratique. En d'autres termes, l'étude des faits et la détermination des lois générales n'ont de sens et de valeur que comme moyens de nous rendre maîtres des choses et de les faire servir à nos fins. La science ne doit chercher à produire en nous des équivalents précis des connexions externes qu'en vue de l'action que nous pourrons, grâce à la présence subjective de tels équivalents, exercer sur ces connexions, et du profit que nous en pourrons tirer pour l'accroissement de notre vie. Puisqu'en effet la vérité s'établit sur un fondement non formel, mais réel, et que la pensée trouve son critère dans les

faits sensibles, ou dans les modifications qui servent de points de départ aux actions constituant la vie, il s'ensuit que la valeur du Savoir est déterminée par l'existence même de l'être qui sait. Toute connaissance doit donc recevoir une application, et toute théorie conduire à la pratique. L'intelligence du sujet se vérifie par sa vie : c'est la réalité de l'une qui fait la vérité de l'autre.

Aussi celui qui sait peut-il exister de plus en plus, et la connaissance véritable se résout toujours en existence réelle. De même que légitimer l'entendement, c'est le convertir en sensibilité, donner une valeur à la science, c'est par son moyen nous faire exister. Savoir pour agir, connaître pour vivre, telle est la loi de la science positive. La fonction théorique du Savoir a pour justification sa fonction pratique, et la vie idéale dans les milieux possibles doit avoir pour fin la vie réelle dans le milieu actuel. N'ayant des choses que des équivalents, non des images, nous ne pouvons donner à notre science, au point de vue formel, qu'une valeur relative et hypothétique, tandis que, par son rôle matériel, elle peut acquérir une valeur absolue et catégorique, puisqu'en favorisant grâce à ce rôle notre existence réelle, elle peut concourir à la réalité universelle, et devient par là fonction de la vie totale. La science pratique est plus vraie, parce qu'elle est plus réelle ; elle est plus intelligente, parce qu'elle est plus efficace.

C'est donc l'existence même du sujet qui est le critère et, à tous les points de vue, le substrat du

Savoir dans la conception matérialiste. La science est le système de toutes les perceptions possibles, et puisque les perceptions n'ont de valeur que comme stimulants des actions qui servent à nous mettre en rapport avec le milieu, la science doit trouver son rôle et son application dans l'extension et l'enrichissement de notre vie sensible. La vie est donc la fin de la science, comme elle en est l'instrument. Connaître, c'est être, et on connaît pour être ; savoir, c'est se réaliser soi-même, et on sait pour se réaliser soi-même, ou pour accroître sa propre vie. De même que les fonctions intellectuelles sont soumises aux fonctions générales de l'organisme, le rôle théorique du Savoir est naturellement subordonné à son rôle pratique. La raison, la perception et la vie sont trois modes superposés de l'existence, qui s'étaient réciproquement et se prêtent un mutuel appui ; et le plus élevé de ces modes a pour objet dernier, comme pour premier fondement, le plus humble et le plus simple. En un mot, nos états subjectifs n'ayant de valeur que pour nous et de réalité qu'en nous, c'est en nous que nous devons contrôler leur vérité, et c'est pour nous que nous devons nous servir d'eux : de telle sorte que la connaissance, qui est constituée tout entière dans le sujet, y trouve aussi sa fin et son usage. L'univers dans l'homme et pour l'homme, voilà la formule du Savoir.

Qu'est-ce donc, en définitive, que l'intelligence connaissante ? Quelle est sa place dans le monde, quelle est sa définition vis-à-vis des choses ? C'est un

organe extrêmement complexe, qui redistribue le mouvement avec une puissance et une harmonie, une richesse de procédés et une fécondité de résultats toutes particulières. Aucune machine, à cet égard, n'est comparable à une pensée bien faite ; aucune ne peut produire des effets aussi multiples et aussi variés, opérer des changements aussi étendus, des déplacements aussi bien ordonnés. Le fonctionnement du moi complètement unifié est, sans contredit, le plus curieux objet de l'univers. Ce mécanisme aux proportions si minimes, qui ramasse en lui les mouvements venus des points les plus divers et les plus éloignés, qui d'un côté les transforme en représentations sans cesse renaissantes, et donne ainsi à ses mouvements intérieurs une variété et une unité merveilleuses, qui parvient d'un autre côté, par le moyen de ces représentations, à opérer dans le milieu des modifications en harmonie avec les siennes propres, et de la sorte coordonne le monde entier par rapport à lui-même, est un redistributeur de force et de matière d'une énergie extraordinaire, un producteur de combinaisons d'une efficacité prodigieuse. Il procure aux choses, par le double moyen de ses propres représentations, ou de son développement intellectuel intime, et de son activité pratique, ou des changements qu'il opère hors de lui, une vie d'une intensité et d'une complexité toutes nouvelles. Son fonctionnement harmonieux et multiple retentit sur l'univers entier, et de même qu'il se met en correspondance avec le monde par la pensée, il met le

monde en correspondance avec lui par l'action.

L'automate spirituel prête donc au milieu, en se perfectionnant par la connaissance et en se développant par la pratique, une beauté et une vitalité qu'aucun autre être ne saurait lui donner. Aussi le véritable prix de l'existence consciente et le but suprême du Savoir consistent-ils à tirer de nous-mêmes, comme êtres représentatifs et actifs, le meilleur parti possible, à faire de nous des organes de pensée et d'action aussi parfaits qu'il nous l'est permis. Connaître le monde et le modifier en le connaissant, y introduire, en équivalents psychiques, une redistribution de force complexe et variée, reproduire ensuite par l'action ce jeu compliqué du mécanisme mental dans toute l'étendue du milieu, et faire de celui-ci un équivalent développé et un symbole analytique du moi, comme le moi est un équivalent résumé et un symbole synthétique du milieu, telle est la loi naturelle de la pensée, et cette loi découle nécessairement de sa définition même, comme étant le plus parfait et le plus compliqué des organes de la vie.

Que deviennent, dans une telle conception, le caractère intellectuel du Savoir et la dignité théorique de la connaissance ? Tous les privilèges par lesquels la raison s'attribue une sorte de pouvoir transcendant sur les choses et s'identifie substantiellement à l'univers, donnant ainsi au moi dont elle est l'essence la conscience d'être un microcosme représentatif, une forme active de l'intelligible, vont être nécessairement traités d'usurpations illégitimes et de pré-

tentions chimériques. L'identité de l'Être et de la Pensée, qui n'est que l'expression de la foi infinie de la raison en elle-même, sera déclarée croyance superstitieuse, ou interprétée dans un sens qui la dénature. L'on s'étonnera de la crédulité de ceux qui s'imaginent que la pensée est la pensée de quelque chose; on prétendra voir dans toute doctrine qui érigerait, à un titre quelconque, la pensée en chose universelle et inconditionnée, un danger pour l'unification de la méthode et une menace inquiétante de dualisme. On n'aura donc plus d'autre principe que celui de la relativité essentielle, irrémédiable, absolue en quelque sorte, de l'intelligence à tous ses degrés. La connaissance ne sera plus connaissance de l'objet, mais fait mental juxtaposé à l'objet; la science renoncera à savoir les choses et ne fera plus qu'exister à côté d'elles, en partageant leur nature obscure et mécanique: tout dans la pensée, depuis les manifestations les plus élémentaires de la sensibilité jusqu'aux produits les plus élevés de la raison, deviendra symbole fictif, équivalent conventionnel.

Le moi arrive donc finalement à s'aveugler lui-même, à considérer son propre entendement comme le mode inintelligible d'une substance inintelligente, à subordonner absolument son activité rationnelle et théorique à sa vie sensible et matérielle. Cette décision suprême du moi, cette abdication volontaire sont précisément, pour le sensualisme, les moyens par lesquels il parvient à s'intégrer et à s'unifier complètement, à s'adapter parfait-

tement au milieu, à se donner un fonctionnement harmonieux dans ce monde dont il n'est qu'un fragment et un rouage. Et le progrès organique ne s'achève définitivement, l'adaptation parfaite ne s'établit, que quand la pensée et la raison, convaincues de leur propre immanence et de leur relativité, comprenant que leur lumière n'est que ténèbres, que leur activité idéale n'est qu'un automatisme symbolique, éteignent le soleil imaginaire qu'elles avaient gratuitement allumé en elles-mêmes et dont elles prétendaient éclairer l'univers, se ramènent dans leurs limites subjectives et renoncent à tout droit sur les choses, refusent enfin de se donner les noms de pensée et de raison, pour ne plus se considérer que comme des organes finis et des mécanismes spéciaux d'une vie universelle qu'elles ignorent, et que pourtant elles concourent à réaliser par la science.

Ainsi le réalisme phénoméniste, directement issu du matérialisme, finit, en accordant tout à l'objet, par dénaturer complètement la pensée, par la rendre méconnaissable pour elle-même, par ôter toute signification aux noms qu'elle se donne naturellement. Comme le spiritualisme monadiste, on peut dire qu'il détruit le Savoir, mais à un autre titre et dans un sens opposé. L'un fait de la science une lumière qui n'éclaire rien, l'autre en fait l'équivalent aveugle d'une réalité obscure; l'un admet l'intelligence sans lui laisser rien à comprendre, l'autre proclame l'intelligible sans lui adjoindre une raison pour l'entendre.

L'idéalisme de l'un et le réalisme de l'autre ont donc pour effet commun de mutiler la connaissance et de la priver d'un de ses attributs essentiels. C'est ce qui nous engage à ne pas voir dans le second plus que dans le premier une conception de la Pensée compatible avec le Savoir, et à chercher dans une troisième philosophie le fondement dont nous avons besoin.

CHAPITRE VIII

LE PANTHÉISME RATIONALISTE

Cette philosophie qui doit nous donner l'explication dernière de la Pensée et assurer au Savoir toute sa valeur et toute sa portée, en prêtant à la fois aux choses une réalité intelligible et à la raison un pouvoir effectif sur elles, c'est celle que nous avons déjà exposée, comme théorie de la Nature, sous le nom de monisme panthéiste, et qui considère le monde et la Pensée comme le double produit d'une seule activité, comme les manifestations corrélatives et harmonieuses d'une Substance unique, se développant, en tant qu'Existence universelle, par les événements cosmiques, et en tant que Raison universelle, par les actes des consciences individuelles. Cette doctrine qui, appliquée à la théorie de la connaissance, peut prendre le nom de panthéisme rationa-

liste, nous paraît contenir la solution naturelle et nécessaire du problème du Savoir, l'explication adéquate de la Pensée, le fondement suffisant de la Raison.

Nous allons, en effet, essayer de faire voir que, lorsqu'on examine sans opinion préconçue le problème de la connaissance scientifique, et qu'on lui donne la réponse immédiatement suggérée par la réflexion, on arrive à considérer les pensées finies comme les modes d'une Raison universelle se développant corrélativement à une Existence universelle et fondant par là l'harmonie de ces pensées avec les choses finies : or c'est là précisément l'énoncé du panthéisme rationaliste. En d'autres termes, les conditions que le moi pensant, en réfléchissant sur lui-même, s'assigne directement et nécessairement, nous paraissent identiques aux principes généraux de cette philosophie : de telle sorte que le panthéisme ne serait autre chose que le fait même du Savoir, exprimé dans son essence et ramené à ses conditions fondamentales. Par là nous serons autorisés à regarder toute autre solution du problème de la connaissance comme artificielle et sans portée, à voir dans le panthéisme la seule interprétation possible de l'intelligence, et dans la substance telle qu'il la définit la source suprême de la Nature et de la Pensée.

La condition universelle sur laquelle la réflexion fait reposer le Savoir, quand elle le considère dans son caractère idéal, peut s'exprimer de la manière suivante. Il faut, pour que la connaissance devienne la

base d'une science effective, que l'activité représentative de l'esprit soit vraie, c'est-à-dire que les phénomènes, ou perceptions, par lesquels elle se manifeste successivement, correspondent à des faits extérieurs se produisant hors de l'esprit, et soient, sinon des images exactes de ces faits, ce qui semble irréalisable, au moins des symboles intellectuels de leur réalité et des signes valables de leurs rapports. Il faut, par conséquent, que la raison et le sens, dans leurs effets communs, représentent une activité plastique manifestant le fait en corrélation avec le phénomène, produisant la chose symétriquement à l'affirmation.

Le problème de la connaissance consiste donc à se demander à quelles conditions une telle correspondance est possible, comment l'acte intellectuel peut reproduire, dans le sujet, un acte physique hors du sujet, et quelle idée il faut se faire de la Pensée dans ses rapports avec l'univers pour comprendre une telle harmonie. Ce problème doit, par suite, se décomposer en deux questions : d'un côté, à quelles conditions la correspondance entre les éléments sensibles de la connaissance et la réalité extérieure est-elle possible ? c'est-à-dire, comment la production des faits subjectifs dans la conscience peut-elle avoir lieu en même temps que la production des faits objectifs dans le monde ? de l'autre côté, à quelles conditions la sensibilité subjective peut-elle se convertir en raison affirmante ? c'est-à-dire, comment l'idée d'Être et la croyance à l'objet peuvent-elles se manifester au

sein de la matière confuse des sensations, les unir et les transformer en connaissance ?

Autrement dit, comment le phénomène peut-il répondre au fait, et comment peut-il devenir perception en s'illuminant de raison ? Quels sont les rapports de la pensée sensible, d'une part avec le pensable, de l'autre avec la Pensée raisonnable ? Qu'est-ce que la sensibilité, considérée comme représentative, dans le moi, des existences fragmentaires de l'univers ? Qu'est-ce que la Raison, considérée comme représentative de cet univers en tant que formant un seul Tout ? Comment faut-il définir la Substance, pour donner la validité à cette double activité sensible et rationnelle ? Répondre à ces questions, c'est exposer dans ses traits essentiels le panthéisme rationaliste.

La première partie du problème de la connaissance consiste à se demander à quelles conditions le phénomène peut répondre, dans l'esprit, à un fait réel hors de l'esprit. Or, quand on cherche à donner à cette question une solution directe, la réponse qui s'impose est la suivante. La seule raison que nous ayons d'affirmer l'existence de réalités autres que nos états de conscience, et de considérer ceux-ci comme les équivalents des premières, est notre croyance implicite à une substance transcendante, capable de fonder l'ordre des représentations en corrélation avec l'ordre des choses et d'établir entre elles un rapport tel, que les unes soient les formes idéales des autres. Le fait physique et le fait psychique deviennent alors deux faits inséparables, ou plutôt deux éléments d'un

même acte. Tout ce qui est, est pensé ou représenté ; tout ce qui est représenté, est. Le phénomène sensible et le fait objectif sont les deux aspects, corrélatifs et solidaires, d'une seule réalité, qui est le produit total et la manifestation complète du noumène unique caché sous l'un et sous l'autre. L'Être sans la Pensée, la Pensée sans l'Être, sont deux abstractions : la vraie réalité, c'est la correspondance entre l'Être et la Pensée, l'unité qui les produit en fonction réciproque, la loi substantielle qui fait de l'un la matière et de l'autre la forme.

Il n'y a donc ni fait physique pur, ni fait psychique isolé ; il n'y a qu'une seule existence consistant précisément dans l'accord des deux faits et dans la production simultanée de l'idée et de l'objet. Et si le monde a une réalité propre en dehors de telle ou telle pensée, si les faits extérieurs restent vrais, lors même qu'ils ne sont point perçus par tel ou tel moi, c'est que telle ou telle pensée n'épuise pas toute la Pensée, c'est que la forme représentative qui correspond à un fait physique n'est pas tel ou tel état mental se manifestant dans telle ou telle conscience, mais est l'infinie virtualité de tous les modes psychiques par lesquels ce fait peut être représenté, la puissance commune de toutes les idées qui peuvent le reproduire à divers points de vue. Il faut donc dire que la véritable réalité, c'est l'union du fait matériel avec une Pensée universelle capable de se représenter à elle-même ce fait dans un nombre infini de consciences individuelles, et d'établir une correspondance

formelle entre toutes ces représentations et le fait lui-même. La substance cachée derrière les phénomènes, qui assure au monde la réalité et à la connaissance la vérité, doit par suite être conçue comme un Être qui se développe simultanément par l'Existence et par la Pensée, et cela de telle sorte que toute existence puisse être représentée dans un nombre infini de pensées particulières, modes de la Pensée universelle, et aussi de telle sorte, comme nous le verrons bientôt, que toute pensée particulière puisse représenter un nombre infini d'existences, identique à l'Existence universelle.

Si donc, pour nous figurer les choses d'une façon sensible et grossière, nous imaginons la Substance comme une Pensée et une Existence juxtaposées l'une à l'autre et se développant symétriquement, il faudra entendre cette juxtaposition et cette communauté de développement de telle façon, que tout mode de l'Existence universelle, ou toute existence particulière, puisse trouver un équivalent formel et une idée corrélatrice dans la Pensée universelle tout entière. Ce point de l'existence, ce fait singulier rayonnera, pour ainsi dire, dans tous les sens au sein de la Pensée et se dilatera dans toute son étendue ; il sera par conséquent identique à la Pensée universelle elle-même, en tant qu'elle représente une chose particulière et correspond, non à l'Existence entière, mais à un de ses modes déterminés. Ainsi l'harmonie de la Pensée et de l'Existence ne sera pas une correspondance finie et fragmentaire, comme celle qui se pro-

duirait si chaque existence était simplement liée à tel mode de pensée et s'épuisait en lui. Chaque chose singulière est représentable par un nombre infini d'idées, est rattachée à la Pensée universelle tout entière, et se confond avec celle-ci en tant qu'elle est la Pensée universelle de telle existence particulière.

Le fait réel est donc, en même temps que particulier et contingent comme chose, universel et nécessaire comme idée : un fait réel et un fait universellement pensable, c'est la même chose, et voilà pourquoi tout ce qui est, est vrai. Inversement, l'idée universelle d'un fait, ou la pensée d'une chose considérée non dans tel ou tel moi, mais comme universellement et éternellement réalisable dans les consciences, est identique au fait lui-même, et voilà pourquoi toute vérité est réelle. La singularité d'une existence est la même chose que son universelle intelligibilité ; être singulièrement réel ou être universellement vrai, c'est tout un. Ce qui donne aux choses leur réalité contingente est en même temps ce qui leur donne leur vérité nécessaire : c'est la Substance dans laquelle l'existence finie et la Pensée infinie se confondent, toute chose y étant universellement représentable et ne se distinguant pas, comme réalité particulière, de son idée infinie.

Ainsi, tout point de l'existence rayonne de toutes parts dans la Pensée et s'y développe à l'infini. Chaque réalité matérielle a, en tant que forme, la Pensée tout entière pour champ d'activité ; et l'on peut dire que l'existence particulière n'est pas autre chose

que la Pensée universelle se concentrant en un seul point et s'exprimant par un seul signe. L'identité de l'Être et de la Pensée prend par là un sens rationnel, si l'on entend par Pensée la possibilité infinie d'être représenté. Il est vrai que toute chose se confond avec son idée, si l'on considère cette idée, non comme actuellement présente dans tel ou tel esprit, mais comme universellement possible dans tous les esprits. L'existence des choses et leur vérité sont donc relatives l'une à l'autre et substantiellement identiques : ce sont les deux aspects de leur réalité nouménale, qui consiste précisément dans l'inséparable union et l'identité fondamentale de leur existence particulière comme choses et de leur intelligibilité universelle comme idées.

Telle est la conception de la Substance à laquelle nous conduit l'examen de la première question du problème de la connaissance, ou de celle qui consiste à se demander comment le fait et l'affirmation peuvent coïncider. Mais il est une seconde question à laquelle il faut répondre : celle des rapports de la raison et de la sensibilité. Comment l'intelligence, identique dans son essence à l'Existence universelle elle-même, puisqu'elle en est la forme absolue, doit-elle être comprise dans son union avec la sensibilité et dans son apparition au sein d'un sujet fini ? Comment se produit la coïncidence d'un mode fini de la Pensée et d'une forme universelle de l'Existence ?

L'idée d'Être, en effet, est évidemment la Pensée universelle en tant qu'elle représente, non telle ou

telle chose particulière, mais la possibilité de toutes les choses et la matière de toutes les existences. L'idée d'Être est donc identique à l'univers lui-même en tant que forme, au Tout représenté d'une façon absolue. C'est la Substance considérée dans sa fonction pensante et abstraction faite de sa manifestation comme chose ; c'est la réalité suprême en tant qu'elle se donne une forme intelligible et se représente dans son essence universelle. La question de savoir comment l'idée d'Être peut se trouver présente dans les phénomènes, ou dans les idées particulières, de telle sorte que l'objet de ces idées puisse être affirmé comme réel ou comme faisant partie de l'Existence totale, revient donc à celle de savoir comment la Pensée totale peut se retrouver elle-même tout entière dans chacun de ses modes et représenter en eux le Tout réel. Il faut expliquer, pour rendre l'intelligence véridique et le jugement valable, comment les idées particulières des choses peuvent s'unir, dans le moi, à l'idée universelle du Tout, comment la réalité totale peut exister, à l'état de forme représentative, dans les consciences finies et contingentes.

Or cela ne peut se comprendre qu'en considérant la Pensée universelle, substantiellement identique à l'Existence universelle, comme capable de se concentrer totalement en tous ses modes et de s'y reproduire avec tous ses caractères. Le Tout pensé existe dans toute pensée, et comme le Tout pensé n'est pas distinct du Tout réel, il s'ensuit que le Tout réel existe formellement dans toute pensée. La Pensée

universelle doit donc être conçue comme toute remplie d'elle-même, comme infiniment féconde, comme existant pleinement et absolument dans toutes ses déterminations, comme s'exprimant par tous ses organes. Elle n'est point la juxtaposition de toutes les idées particulières, le lieu géométrique des pensées singulières, la pure puissance des intelligences finies : c'est une activité qui les engendre, une forme dynamique se confondant avec la Substance absolue et faisant partie de sa vie profonde, une force indéfectible qui a pour essence de se reproduire partout avec son caractère d'unité indivisible, de se retrouver partout dans son universalité. La Pensée universelle se résume tout entière^{*} dans chacun de ses modes ; elle affirme son essence complète dans chacune de ses manifestations ; elle est partout elle-même, partout absolue et indivise. Quel que soit le mode de pensée que l'on considère, on y retrouve la Pensée tout entière ; toute idée est, foncièrement, de même nature que la Pensée.

Par là il arrive que toute sensation est raison, que tout mode de la conscience est activité raisonnable, que toute idée est vraie et que tout phénomène est jugement ; et puisque l'activité raisonnable est, en tant que telle, identique à l'Existence universelle, tout état du moi devient le révélateur de cette Existence. La Pensée universelle est ainsi le moyen terme entre les consciences individuelles et l'Être extérieur à elles : ce qui fait que la pensée finie représente l'Être et que la sensation se transforme en percep-

tion, c'est que cette pensée finie est identique, comme mode, à la Pensée infinie, et que celle-ci est consubstantielle à l'Être. Il n'y a pas rapport direct et immédiat entre le fait représenté et le phénomène représentant. S'ils sont corrélatifs l'un à l'autre et s'ils constituent un seul ensemble, c'est que le second est inséparable, en tant que mode, de la Pensée totale, laquelle est elle-même inséparable, en tant qu'attribut de la Substance, de l'Existence totale. L'union des deux termes se fait dans l'infini ; c'est la Substance transcendante qui fonde leur harmonie, et la cause suprême de la connaissance est ainsi la réalité absolue qui se développe simultanément par l'Existence et par la Pensée, celle-ci se répétant partout dans son intégrité et conservant toujours son inépuisable fécondité.

De cette façon l'on peut comprendre comment le Tout est dans tout, comment toute activité représentative est la forme de l'Infini, comment l'univers se concentre et se reproduit, comme raison consciente, dans toute pensée individuelle. Si l'univers est dans le moi, c'est que l'univers ne fait qu'un avec la pensée du Tout, et que cette pensée existe, concrètement et activement, dans le moi qui est un de ses modes. Si la nature universelle se réfléchit dans la partie pensante, c'est que celle-ci est une manifestation adéquate de la totalité pensante, qui est elle-même forme nécessaire de la Nature.

Ainsi, une Pensée infinie représentant l'univers dans son essence et se concentrant en modes indivi-

duels, de façon à donner naissance à des formes du Tout dans les parties, à des images finies de l'Infini, à des microcosmes reflets du macrocosme : voilà le fondement de la croyance, le principe de l'affirmation, la source de toute certitude et de toute vérité. Le moi est un microcosme, parce qu'il est le produit de ce macrocosme formel qui constitue la Pensée universelle, lequel est le complément du macrocosme matériel qui constitue la Nature. L'univers se reproduit dans la Pensée, la Pensée se reproduit dans ses modes : ainsi s'explique l'immanence de la réalité universelle dans les consciences finies, ainsi se justifie l'union du sens et de la raison.

Cette seconde analyse va nous permettre de compléter notre conception de la Substance, en donnant à l'énoncé précédent sa contre-partie naturelle. Puisque chacun des modes de la Pensée totale, c'est-à-dire chaque idée singulière, contient à l'état de forme active l'idée du Tout, puisque la raison universelle s'exprime elle-même tout entière dans toutes ses manifestations et concentre en chacun de ses points son indivisible unité, puisqu'en un mot l'idée du Tout est présente dans toutes les idées des parties, comme d'ailleurs cette idée est consubstantielle au Tout ou à l'Existence universelle, on peut admettre que c'est le Tout lui-même, en tant que réalité, qui se reproduit dans chaque mode de la Pensée et y revit idéalement. Nous disions tout à l'heure que toute existence particulière, ou tout mode de l'Univers, se dilate à l'infini dans la Pensée universelle et s'iden-

tifie à celle-ci en tant qu'elle la représente elle-même. Nous pouvons dire à présent que tout mode de la Pensée, ou toute idée particulière, se développe à l'infini dans l'Existence universelle et se confond avec celle-ci en tant qu'elle est représentable par lui.

La pensée individuelle, de la sorte, se répand sur la totalité réelle ; son activité s'exerce sur la Chose universelle, et sa vie formelle s'identifie à la matière absolue de l'existence. En d'autres termes, chaque idée est, en tant que telle, identique à l'universalité de la Chose ; la forme contingente du sujet se confond avec la nécessité matérielle de l'objet ; ce qui fait l'actualité finie de l'intelligence est en même temps ce qui fait la virtualité infinie de l'intelligible. Penser singulièrement et exister universellement, c'est donc tout un, et la réalité individuelle de la Pensée n'est pas distincte de la vérité universelle de la Nature.

Par là nous retrouvons encore l'identité de l'Être et de la Pensée, mais sous une nouvelle forme et avec interversion des termes. Ce n'est plus chaque chose qui se confond avec son idée, c'est chaque idée qui se confond avec les choses ; ce ne sont pas les points concrets de l'Existence qui s'identifient à la Pensée universelle où ils sont représentés, ce sont les points concrets de la Pensée qui s'identifient à l'Existence universelle qu'ils représentent ; loin que les faits débordent sur la Raison et deviennent vérités nécessaires, c'est la Raison qui se répand sur

les faits et devient réalité absolue. C'est la vérité de la Pensée qui fondait tout à l'heure la réalité de l'Être; c'est la vérité de l'Être qui fonde à présent la réalité de la Pensée. Ces deux points de vue, en se complétant mutuellement et en s'unissant synthétiquement, nous donnent une expression exacte de l'identité des deux termes : et en nous montrant sous ses faces antithétiques la Substance qui en est le commun fondement, ils nous permettent d'en obtenir une image fidèle.

Grâce à cette conception, nous pouvons expliquer directement l'union du sens et de la raison, et par là justifier la connaissance et légitimer le Savoir. Puisqu'en effet la Chose universelle se retrouve, à l'état de forme, dans tout mode de la Pensée, il s'ensuit que la Raison, qui n'est autre que l'univers lui-même en tant que représentable, constitue le fond de toute conscience, la substance de toute activité représentative. Si la pensée finie est réaliste et affirme l'Être des choses, c'est que l'Être lui-même se trouve en elle dans sa réalité totale. Puisque toute pensée, dans son caractère intellectuel, est inséparable de l'Existence universelle, qu'elle reproduit à un point de vue déterminé, puisque toute réalité intellectuelle est identique à l'Être total en tant qu'il se concentre singulièrement dans la Pensée et s'y donne une forme intelligible particulière, tout dans l'intelligence doit représenter virtuellement l'universel et réfléchir idéalement le Tout.

Tout fait sensible doit donc être pénétré de raison.

La sensation pure, c'est-à-dire l'idée d'une chose absolument séparée du reste de l'univers, l'idée d'un singulier absolu, est irréalisable et contradictoire. Aussitôt que naît la conscience, apparaît l'affirmation ; aussitôt que se manifeste le particulier sensible, l'universel idéal se produit, et cela, parce que tout mode de Pensée, quel qu'il soit, a pour support l'universalité de l'Être. La sensation ne peut donc être conçue indépendamment de la raison : elle est à la fois une raison en acte, en ce que c'est elle qui donne à la pensée du Tout une forme déterminée, et une raison en puissance, en ce que celle-ci n'arrive à prendre conscience d'elle-même et à s'affirmer dans sa pure essence qu'à travers la sensation et grâce au point d'appui qu'elle lui offre. Le propre de la Pensée, c'est donc l'affirmation, l'énoncé de l'Être : toute conscience est conscience du Tout. Sans doute, le moi n'arrive à saisir cette présence de l'universel en lui-même que sous ses formes les plus complexes et dans ses actes les plus définis ; mais, consciente ou non, la raison n'en est pas moins partout présente, partout active.

Voilà pourquoi il y a perception et connaissance. Le Tout est dans toute pensée, parce que toute pensée est pensée du Tout ; l'activité totale de la Substance se retrouve avec ses caractères universels dans tous les modes de l'intelligence, parce que cette activité est à la fois représentative et plastique, et que l'activité représentative est homogène et indivisible. L'identité des lois de l'Être et des lois de la Pensée,

ou de la matière du monde et de la forme du moi, s'explique ainsi par l'union substantielle de la matière universelle et de la forme universelle, et par la présence intégrale de celle-ci dans tous ses modes. Le Tout réel, identique au Tout pensé, est par là identique au moi raisonnable. La coïncidence de la raison et du sens, la compénétration de l'univers et de l'individu dans l'activité représentative et dans la science, trouvent leur justification immédiate dans la Substance unique se développant à la fois par les choses et par les idées, et donnant la vérité aux choses en les remplissant de l'infinité de l'idée, la réalité aux idées en les remplissant de l'infinité de la chose.

Nous le voyons donc, lorsqu'on part du fait de la Pensée et qu'on cherche, sans parti pris d'avance, à déterminer immédiatement les conditions capables de lui assurer la vie et l'efficacité, on arrive nécessairement à concevoir la pensée individuelle comme le mode d'une Pensée infinie en corrélation avec une Existence universelle, corrélation qui s'explique elle-même par l'unité de la Substance ayant pour attributs la Pensée et l'Existence, et se développant concurremment par l'activité représentative et par l'activité plastique. Une réalité transcendante se manifestant simultanément par la représentation et par le représentable, produisant par son unité intrinsèque l'harmonie des deux séries, et donnant la réalité aux pensées individuelles, modes de la Représentation infinie, en même temps que la vérité aux choses con-

tingentes, modes du Représentable universel : telle est la conception à laquelle aboutit naturellement la réflexion, tel est le fondement que la Pensée s'assigne infailliblement à elle-même.

Or qu'est-ce que cette conception, sinon le panthéisme, et le nom que nous lui avons donné par avance n'est-il pas, en effet, le seul qui lui convienne ? Une substance ayant pour double attribut la Pensée et l'Être, et fondant par son unité l'identité de l'ordre des idées avec l'ordre des choses, n'est-ce pas la définition même donnée à l'absolu par le représentant le plus illustre de la philosophie panthéiste ? On peut donc dire que le panthéisme est le fruit naturel de la Pensée, quand elle réfléchit sur ses propres conditions, que c'est le point où l'esprit aboutit forcément quand, partant de l'acte fondamental qu'il découvre dans toutes ses opérations intellectuelles, à savoir l'affirmation de l'objet intelligible, il veut l'expliquer rationnellement et lui donner une base *a priori*.

Le panthéisme devient dès lors pour nous la seule philosophie possible, le produit nécessaire de l'entendement réfléchi, le symbole absolu du Savoir conscient. Résultat forcé du dogmatisme intellectualiste, il fonde à son tour un réalisme rationaliste, qui voit dans la Raison une forme consubstantielle aux choses et accorde à la Pensée des droits légitimes sur la Nature. S'il se garde du réalisme vulgaire, qui considère les phénomènes comme les images exactes des choses et qui, par suite, identifie inconsciemment à l'absolu la sensibilité dans ses déterminations les

plus complexes et les plus relatives, il veut du moins que la Raison, dans sa fonction générale, ait une valeur transcendante. Il la regarde donc comme un attribut universel de la Substance, et admet en elle la présence du Tout à l'état d'idée.

L'idée d'Être n'est donc plus simplement, comme le veut le sensualisme, le symbole par lequel nous désignons l'ensemble des états dont notre conscience peut être le théâtre ; c'est la Substance absolue, en tant qu'elle a pour attribut la Pensée, s'affirmant et prenant conscience d'elle-même dans ses modes contingents. Par là est assurée la certitude scientifique, par là est légitimée l'induction, par là est garantie l'identité des lois réelles de l'univers avec celles que la Pensée y découvre empiriquement. Car celle-ci devient identique à son objet, non sans doute dans les formes particulières qu'affectent ses fonctions intuitives, formes qui sont évidemment contingentes et dépendent de conditions organiques multiples, mais dans la fonction essentielle par laquelle elle affirme qu'il y a de l'Être, que cet Être peut se révéler symboliquement à elle, et que son développement peut, par suite, être intellectuellement déterminé : d'où il résulte qu'il y a connaissance et vérité.

Ainsi, l'identité de la logique et du mécanisme et celle de la perception et du fait, bases nécessaires de la science et postulats généraux de l'expérience, se trouvent expliquées par l'unité de la Substance qui supporte en même temps l'univers et la raison, et dont la nature actuelle et contingente se manifeste

par la seconde de ces identités, tandis que son essence virtuelle et son histoire nécessaire se traduisent par la première. Une activité simultanément représentative et plastique, qui se révèle à la fois par la correspondance temporelle et singulière du phénomène et de la chose, par l'harmonie éternelle et universelle de la raison et du mouvement, voilà le nom de la Substance dont le développement engendre la Nature et la Pensée. Tel est, par suite, le fondement du Savoir.

VU ET LU

en Sorbonne, le 12 Décembre 1883.

Le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

A. HIMLY.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GREARD.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.....	1
CHAPITRE I. L'unité de l'Être.....	12
CHAPITRE II. Le spiritualisme.....	51
CHAPITRE III. Le matérialisme.....	76
CHAPITRE IV. Le monisme panthéiste.....	96
CHAPITRE V. Les faits et les lois.....	111
CHAPITRE VI. Le monadisme idéaliste.....	142
CHAPITRE VII. Le réalisme phénoméniste..	182
CHAPITRE VIII. Le panthéisme rationaliste.....	221

